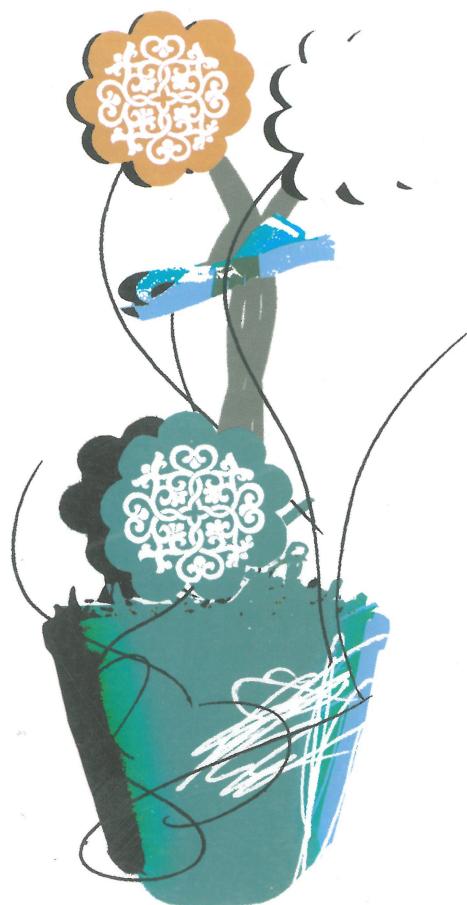




مبانی اندیشه اسلامی ۱



سرشناسه:	کیاشمشکی، ابوالفضل - ۱۳۴۵
عنوان و نام پدیدآور:	مبانی اندیشه اسلامی ۱ / ابوالفضل کیاشمشکی؛ رضا اکبری و مهراب صادقی؛ تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی.
مشخصات شر:	قم؛ نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹
مشخصات ظاهری:	۲۲۴ ص
شابک:	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۵۳۱ - ۲۳۰ - ۳
فروست:	۲۶ مجموعه مبانی نظری اسلام؛
وضعیت فهرستنوبی:	فیبا
موضوع:	تعلیمات دینی - راهنمای آموزشی (عالی)
موضوع:	تعلیمات دینی - آزمون‌ها و تمرین‌ها (عالی)
شناسه افزوده:	اکبری، رضا، - ۱۳۴۷
شناسه افزوده:	صادق‌نیا، مهراب، - ۱۳۴۸
شناسه افزوده:	نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف
شناسه افزوده:	دانشگاه معارف اسلامی، معاونت پژوهشی
رده‌بندی کنگره:	BP ۷ / ۷ / ۹۳ م ۲ ۱۳۸۹
رده‌بندی دیوبی:	۲۹۷ / ۰۷
شماره کتاب‌شناسی ملی:	۱۹۴۸۹۷۱

استاد محترم و دانشجوی عزیز

خواهشمند است با ارائه نظرات خود ما را در رفع نواقص و ارتقای کتاب یاری بخسید.

به انتقادها و پیشنهادهای برتر هدایای ارزش‌های تعلق خواهد گرفت.

شماره تلفن واحد ارزیابی علمی: ۰۲۵۱ - ۷۷۴۷۷۴۰ - نمایر: ۰۲۵۱ - ۷۷۴۹۹۱۹

پست الکترونیکی: arzyabi@maaref.ac.ir صندوق پستی: ۶۱۷۳ - ۳۷۱۵۵

مبانی اندیشه اسلامی ۱

ابوالفضل کیاشمشکی

رضا اکبری

مهراب صادق نیا



مجموعه معارف

۲۶

مبانی اندیشه اسلامی ۱

نویسنده: ابوالفضل کیاشمشکی، رضا اکبری، مهراب صادق‌نیا
 تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
 معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی
 ناشر: دفتر نشر معارف
 ویراستار: امیرعباس رجبی
 بازبین نهایی: محمدتقی سلمانی
 صفحه‌آرا: صالح زارع
 نوبت چاپ: چهارم، پاییز ۱۳۹۴ / ۳۰۰۰ نسخه
 قیمت: ۶۵۰۰ تومان
 شابک: ۹۷۸-۵۳۱-۲۳۰-۹۶۴

کلیه حقوق محفوظ است

مراکز پخش:

مدیریت پخش دفتر نشر معارف: قم، خیابان شهداء، کوچه ۳۲، شماره ۳، تلفن و نمایر: ۰۳۷۷۴۰۰۰۰۰
 ۰۷۱-۳۲۲۴۴۶۱۵ ■ شیراز: ۰۵۱-۳۲۲۰۱۱۹ ■ مشهد: ۰۲۱-۸۸۹۱۱۲۱۲ ■ تهران: ۰۲۵-۳۷۷۳۵۴۵۱
 ۰۴۱-۳۵۵۷۶۰۰۰ ■ کرمان: ۰۸۳-۳۷۲۳۸۴۱۱ ■ رشت: ۰۳۴-۳۲۲۳۱۴۶۶ ■ تبریز: ۰۴۱-۳۳۳۲۰۶۹۷
 ■ کرج: ۰۲۶-۳۴۴۳۵۲۹۰ ■ شهرکرد: ۰۳۸-۳۲۲۴۳۲۲۲ ■ قزوین: ۰۲۸-۳۳۳۶۲۸۰۶ ■ ساری: ۰۱۱-۳۳۲۵۳۰۲۰
 ■ ارومیه: ۰۴۴-۳۲۳۵۴۵۲۲ ■ اراک: ۰۴۴-۳۲۲۹۰۳۸ ■ اصفهان: ۰۳۱-۳۳۳۷۱۶۹۱ ■ اردبیل: ۰۴۵-۳۳۲۶۰۳۱۴
 ■ بیرون: ۰۷۶-۳۲۶۱۷۵۵۷ ■ ایلام: ۰۸۶-۳۲۲۹۰۳۸ ■ گرگان: ۰۹۱-۷۷۵۸۱۸۸ ■ زنجان: ۰۴۱-۳۲۲۳۷۸۸۰ ■ بندرعباس: ۰۷۶-۳۲۶۱۷۵۵۷
 ■ اهواز: ۰۹۱-۷۷۵۵۱۶۴ ■ بوشهر: ۰۹۱-۷۷۶۶۷۱۵۵۴ ■ خرم آباد: ۰۹۱-۷۷۵۵۱۷۴

نشانی الکترونیکی: www.ketabroom.ir، پایگاه اینترنتی: info@ketabroom.ir

سخن آغازین

در میان موهبت‌های الاهی به بشر، دین جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه زمینه تحقق هدف آفرینش یا همان نیل انسان به کمال مطلق را فراهم می‌آورد. به همین دلیل از ابتدای خلقت بشر، دین همراه او بوده است و نخستین انسان، نخستین پیامبر خدا نیز می‌باشد. دین از قدرتمندترین عوامل مؤثر در زندگی بشر است؛ به طوری که می‌توان گفت خصیصه برجسته و سرآمد تمام تاریخ بشر، همان دین است. به تعبیر میرزا کیا: «دین هم کهن‌ترین، هم نافذترین و هم اثرگذارترین نهاد اجتماعی بشر است.»

حال که این موهبت بزرگ در اختیار انسان قرار داده شده است، عقل حکم می‌کند که از ارزشمندترین هدیه الاهی، به بهترین شکل بهره‌برداری شود و از آنجا که میزان بهره‌مندی از هرچیز، متوقف بر میزان شناخت آن است، اگر آدمی تمام سرمایه خود را در مسیر شناخت دین صرف نماید، به بیراهه نرفته است.

در الگوی دین‌شناسی معمولاً دین را دارای سه رکن اصلی می‌دانند: اعتقادات، اخلاقیات و احکام. اعتقادات همان اصول عقاید دینی است که یک دیندار باید به آنها باور داشته باشد و جهان‌بینی زندگی عملی خود را بر آن بنیان نمهد. از این جهت می‌توان گفت این وجه از دین، زیربنای سایر ابعاد می‌باشد. اهمیت ذاتی مباحث اعتقادی دین از سویی و رشد روزافزون سؤال‌ها و شباهات اعتقادی از سوی دیگر موجب شد شورای عالی انقلاب فرهنگی، چهار واحد از دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها را به این گونه مباحث اختصاص دهد.

در همین راستا درس «اندیشه اسلامی ۱» برای آشنایی و تعمیق باورهای دینی در دو

حوزه مبدأ و معاد در دو واحد درسی لحاظ شده است.

از آنجا که آموزش کارآمد مبانی نظری اسلام و تدوین متون آموزشی مناسب و متنوع از جمله رسالت‌های معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی به شمار می‌آید، لازم است برای هر کدام از دروس معارف اسلامی، متون درسی متعددی پیش‌بینی شود. بر همین اساس، کتاب حاضر به جامعه دانشگاهی بهویژه خانواده معارف اسلامی تقدیم می‌گردد. استادان محترم معارف اسلامی می‌توانند با توجه به سطح و سلیقه مخاطبیان خود و تناسب رشته‌های تحصیلی دانشجویان، کتاب درسی خود را انتخاب نمایند.

کتاب «مبانی اندیشه اسلامی ۱» به همت مؤلفان محترم آقایان حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل کیاشمشکی (فصل‌های سوم و چهارم و دو گفتار اول از فصل دوم)، حجت‌الاسلام مهراب صادق‌نیا (گفتار سوم و چهارم از فصل دوم) و آقای دکتر رضا اکبری (فصل‌های اول و آخر) تهیه شده است.

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی ضمن تشکر از مؤلفان محترم، از دیدگاه‌ها، پیشنهادها و انتقادهای استادی و دانشجویان بزرگوار استقبال می‌کند.

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی

گروه مبانی نظری اسلام

فهرست مطالب

۵ سخن آغازین

فصل اول: انسان و ایمان

(۱۱ - ۲۶)

۱۳	آنچه در این فصل می خوانید
۱۳	مقدمه
۱۵	ایمان
۱۹	جایگاه ایمان در زندگی انسان
۲۱	عقل و ایمان
۲۵	منابعی برای مطالعه بیشتر
۲۵	پرسش‌ها و فعالیتها

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری

(۲۷ - ۸۱)

۲۹	آنچه در این فصل می خوانید
۲۹	گفتار اول: تاریخچه خداباوری
۲۹	(الف) هسته مرکزی خداباوری
۳۱	(ب) قرآن و پیشینه خداباوری
۳۲	(ج) خداباوری و گونه‌های دین پژوهی
۳۳	گفتار دوم: گزارشی از تنواعات تصور خدا در ادیان مختلف
۳۷	گفتار سوم: خدا در یهودیت
۴۶	مؤلفه‌های مفهوم خدا در یهودیت

۵۲	شناخت‌شناسی خدا
۵۴	وجود‌شناسی خدا
۵۶	وحدائیت
۵۸	گفтар چهارم: خدا در مسیحیت
۶۱	تعزیر خدای مسیحی
۶۶	۱. صفات اخلاقی خدا
۶۷	۲. صفات غیراخلاقی خدا
۷۰	توحید مسیحی
۷۲	شناخت‌شناسی خدا
۷۵	وجود‌شناسی خدا
۷۹	منابعی برای مطالعه بیشتر
۸۰	پرسش‌ها و فعالیت‌ها

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راه‌های خدایابی)

(۸۳ - ۱۲۴)

۸۵	آنچه در این فصل می‌خوانید
۸۵	گفтар اول: روش‌شناسی شناخت خدا
۹۲	روش‌ها و منابع شناخت
۹۲	۱. روش تجربی
۹۴	۲. روش عقلی (برهانی)
۹۷	۳. روش شهودی (عرفانی)
۱۰۰	۴. روش وحیانی
۱۰۱	گفтар دوم: خدایابی از طریق دل و شهود فطری
۱۰۴	رازگشایی شناخت فطری خدا
۱۰۷	گفтар سوم: خدایابی از طریق عقل (اثبات وجود خدا از راه استدلال و برهان)
۱۰۸	ویژگی‌های کلی روش عقلی - برهانی در خداباوری
۱۱۰	برهان‌پذیری وجود خداوند
۱۱۱	نقد دیدگاه کانت
۱۱۳	ایمان‌گرایی و نقد آن
۱۱۸	برهان‌های اثبات وجود خدا
۱۲۰	برهان صدیقین در اثبات وجود خدا
۱۲۳	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۲۴	پرسش‌ها و فعالیت‌ها

۹ فهرست مطالب

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا)

(۱۲۵ - ۱۷۹)

۱۲۷	آنچه در این فصل می خوانید.....
۱۲۷	گفتار اول: امکان شناخت صفات خداوند.....
۱۲۸	(الف) نظریه تحقیق بذری و اصل معناداری.....
۱۲۹	(ب) نظریه تشبیه و نقد آن.....
۱۳۰	(ج) نظریه تنزیه و نقد آن.....
۱۳۲	(د) نظریه تشکیک (دیدگاه ملاصدرا).....
۱۳۳	گفتار دوم: روش شناسی شناخت صفات خداوند.....
۱۳۵	تقسیم‌بندی‌های مربوط به صفات خداوند.....
۱۳۷	گفتار سوم: آشنایی با مهم‌ترین صفات خداوند.....
۱۳۷	(الف) ضرورت و وجوب.....
۱۴۰	(ب) تجرد از ماده و خواص آن.....
۱۴۱	(ج) وحدانیت و یگانگی.....
۱۴۳	۱. وحدانیت خداوند.....
۱۴۹	۲. توحید و مراتب آن.....
۱۵۱	گفتار چهارم: سایر صفات الاهی
۱۵۱	علم و دانایی خداوند.....
۱۵۴	مراتب علم خداوند.....
۱۵۶	قدرت خداوند
۱۵۹	حکمت خداوند.....
۱۶۱	عدالت خداوند.....
۱۶۲	معناشناسی کلمه عدالت.....
۱۶۳	پیشینه نزاع بر سر عدل الاهی
۱۶۴	مراتب عدل الاهی.....
۱۶۷	قضا و تقدیر الاهی در نظام آفرینش
۱۶۹	نسبت قضا و قدر با قانون علیت عمومی و مسئله جبر و اختیار
۱۷۱	مهم‌ترین برهان‌های عقلی صفات کمالی خداوند.....
۱۷۲	مهم‌ترین چالش‌های پیش‌رو در بحث صفات الوهی
۱۷۳	۱. علم پیشین خداوند و اختیار انسان
۱۷۴	۲. قدرت فraigیر خداوند و معماهی قدرت
۱۷۵	۳. حکمت بیکران الاهی و وجود شر در جهان

۱۷۸.....	منابعی برای مطالعه بیشتر.....
۱۷۸.....	پرسش‌ها و فعالیت‌ها.....

فصل پنجم: معادشناسی

(۱۸۱ - ۲۱۱)

۱۸۳.....	آنچه در این فصل می‌خواهید.....
۱۸۳.....	گفتار اول: اعتقاد به زندگی پس از مرگ، بررسی چرایی و پیشینه آن.....
۱۸۴.....	(الف) زندگی پس از مرگ و اخلاق.....
۱۸۵.....	(ب) زندگی پس از مرگ و معناداری زندگی.....
۱۸۶.....	اعتقاد به جاودانگی در تمدن‌های مختلف.....
۱۸۹.....	گفتار دوم: دلایل زندگی پس از مرگ.....
۱۹۰.....	(الف) دلایل فلسفی.....
۱۹۱.....	(ب) دلایل تجربی.....
۱۹۲.....	(ج) دلایل کلامی.....
۱۹۳.....	(د) رویکردی دیگر به زندگی پس از مرگ.....
۱۹۴.....	گفتار سوم: نقد و بررسی نظریه تناسخ.....
۱۹۵.....	دلایل فراروان‌شناختی در اثبات تناسخ.....
۱۹۷.....	نقد دلایل فراروان‌شناختی در اثبات تناسخ.....
۲۰۲.....	گفتار چهارم: چگونگی زندگی پس از مرگ.....
۲۰۳.....	(الف) جاودانگی در پرتو بدن مادی.....
۲۰۴.....	(ب) جاودانگی در پرتو بدن مثالی.....
۲۰۵.....	(ج) جاودانگی در پرتو نفس مجرد.....
۲۰۶.....	(د) جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن.....
۲۰۷.....	گفتار پنجم: بررسی اشکالات وارد بر زندگی پس از مرگ.....
۲۰۸.....	(الف) شبیهه میثیت.....
۲۰۹.....	(ب) شبیهه آکل و مأکول.....
۲۱۰.....	(ج) شبیهه مکان.....
۲۱۱.....	منابعی برای مطالعه بیشتر.....
۲۱۱.....	پرسش‌ها و فعالیت‌ها.....

کتابنامه

(۲۱۵ - ۲۲۳)

فصل اول

انسان و ایمان

آنچه در این فصل می‌خوانید

این فصل به رابطه عقل و ایمان اختصاص دارد. برای این منظور، ابتدا به بررسی مقوله ایمان پرداخته شده است. آیا ایمان از سخن باور به گزاره است یا اینکه علاوه بر باور، نیازمند مؤلفه یا مؤلفه‌های دیگر نیز هستیم. بررسی مسئله ایمان به عنوان امری معنوی ما را به نیازهای معنوی انسان متوجه می‌سازد. ایمان به خداوند چه نقشی در زندگی انسان دارد؟ این سؤال در ادامه مباحث این فصل بی‌گیری می‌شود. توجه به دو مسئله مذکور ما را با سؤال محوری یعنی رابطه عقل و دین مرتبط می‌کند که حاصل آن بررسی چند نظریه عمدۀ در این خصوص و اتخاذ نظریه ارجح از میان آنهاست.

مقدمه

همه ما کم‌ویش می‌دانیم که برخی، ادیان را امری ساخته دست بشر دانسته‌اند. مارکس در زمانه‌ای می‌زیست که طبقات مرفه جامعه با سوءاستفاده از عقاید دینی مسیحیان و تفسیرهای ناروا از آنها، همین عقاید را زمینه‌ای برای استثمار طبقات ضعیف جامعه قرار داده بودند و با حداقل دستمزد و امکانات زندگی، از ضعفا در کارخانجات خود بیگاری می‌کشیدند. در چنین شرایطی مارکس بدون توجه به تمایز میان «یک عقیده» و «سوءاستفاده از یک عقیده» به‌اشتباه دین را ساخته طبقات مرفه جامعه برای استثمار طبقات ضعیف جامعه دانست. فوئر باخ، دیگر فردی است که خداوند را ساخته ذهن بشر و بدون واقعیت خارجی دانسته است. او معتقد بود که انسان داری دو «من» است. یکی «من فرودین» و دیگری

«من متعالی». از نظر او درگیر شدن انسان با «من فرودین» یا همان «من زمینی» سبب فراموش کردن «من متعالی» می‌شود و این مسئله سبب می‌شود که انسان «من متعالی» خود را در آسمان‌ها جستجو کند و آن را خدا بنامد. به همین جهت است که می‌توان گفت فوئر باخ، اعتقاد به خداوند را ناشی از «باخودبیگانگی» انسان می‌داند. روشن است که تمایز نهادن میان دو نوع «من» یعنی «من زمینی» و «من متعالی» و خداوند را همان «من متعالی» دانستن ناشی از یک کج فهمی در خصوص مفهوم خداوند است. «من» هرچقدر هم که متعالی باشد فانی است. تعالی اخلاقی «من» شرط کافی برای تحقیق بخشی به مفهوم خداوند نیست. شاید تأثیرپذیری فوئر باخ از فلسفه هگل که توجه فراوانی به روح و تجلی آن در عالم داشته است و تلاش او درگذر از این فلسفه سبب ارائه چنین نظریه عجیبی از سوی او شده باشد.^۱

فروید دیگر شخصی است که خداوند را ساخته ذهنیت انسان می‌داند از نظر او، انسان در کودکی پدر خودش را قهرمان زندگی می‌داند. از نظر کودک، پدر او می‌تواند کارهای بزرگ را انجام دهد و در مشکلات زندگی یاور او باشد. انسان با چنین اعتقادی بزرگ می‌شود و در سنین بزرگی درمی‌یابد. که پدر خود او نیز قادر نیست بر مشکلات فائق شود. از آنجا که کودک با اعتقاد به قهرمان بودن پدر، بزرگ شده و این اعتقاد در او نهادینه گشته است و از سوی دیگر عجز پدر خود را در مواجهه با مشکلات در بزرگسالی می‌یابد، اعتقاد به وجود پدری آسمانی در ذهن انسان نقش می‌بندد.^۲ روشن است که چنین تحلیلی در مورد علت اعتقاد انسان به وجود خداوند نگاهی به دین مسیحیت دارد که در مورد خداوند، بیشتر از تعبیر پدر استفاده شده است.

هر سه رویکرد ذکر شده، رویکرد تحويل گرایانه^۳ هستند که تلاش می‌کنند وجود خداوند را به عنوان وجودی فراجهانی انکار کنند و آن حقیقت متعالی را به اموری مثل مَن متعالی یا

۱. شهید مطهری بر این نظریه نقدهای مهمی را وارد کرده است. برای آشنایی با این نقدها بنگرید به: «فطرت» مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۵۲؛ همان، ج ۱۵، ص ۳۵۳.

۲. از نظریه فروید در مورد چگونگی اعتقاد انسان به خداوند، تقریرهای متعددی ارائه شده است که ما در اینجا به مهمنترین تقریر بسنده کرده‌ایم.

3. Reductionistic Approach.

فصل اول: انسان و ایمان □ ۱۵

امری ذهنی که ساخته قوه آرزواندیشی انسان است، کاهش دهنده در مقابل این رویکرد تحويل گرایانه که در غالب ملحدان دیده می شود، خداگرایان و متدينان به ادیان ابراهیمی، خداوند را موجودی واقعی می دانند که جهان موجودات و انسان را آفریده است و برای بیدار کردن بشر از خواب غفلت دنیوی و آشنا ساختن او با وطن حقیقی اش پیامبران را به عنوان بشارت دهنده و بیم دهنده فرستاده است. انسان با ایمان به خداوند و عمل به دستورهای دینی می کوشد تا به سعادت حقیقی دست یابد. اما مراد از ایمان چیست؟ ایمان چه نسبتی با عقل دارد؟ پرداختن به این پرسش‌ها ما را به عرصه بحث مهم عقل و ایمان وارد می کند. این فصل به طرح پرسش‌های مربوط به عقل و ایمان اختصاص یافته است.

ایمان

هنجاری که درباره ایمان صحبت می کنیم، مهم‌ترین پرسشن ماهیت ایمان است. وقتی کسی می گوید «به وجود خداوند ایمان دارم.» مقصود واقعی او چیست؟ آیا مقصود آن است که او به این قضیه اعتقاد یقینی دارد یا اینکه او خود را وابسته به وجود حقیقی خداوند می داند و به او اعتماد می کند؟ اگر مقصود از این جمله را اعتقاد یقینی به این قضیه بدانیم تلقی ما از ایمان، تلقی گزاره‌ای^۱ است. در این تفسیر از ایمان، باور به گزاره‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های محوری مثل «خداوند موجود است»، «خداوند عادل است»، «روز قیامت روز حسابرسی اعمال دنیوی انسان است» و «خداوند پیامبران را برای راهنمایی بشر مبعوث کرده است» همان ایمان است.

در مقابل اگر ایمان را ارتباط شخصی با وجود حقیقی خداوند بدانیم. تلقی دوم را که در پرسش قبلی گفته‌یم برگزیده‌ایم. در این تلقی رابطه انسان با خداوند در مقام تمثیل همانند رابطه او با یکی از دوستان خود است. ما با وجود دوست خود در ارتباط هستیم و این گونه نیست که صرفاً به مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره او اعتقاد یقینی داشته باشیم.

۱. مقصود از گزاره همان قضیه است. قضیه یعنی جمله‌ای که قابل تصدیق و تکذیب است بنابراین قضیه یا گزاره، جملاتی خبری هستند.

هرچند که در مقام نخست این دو تلقی، دو تلقی جدا و متمایز به نظر می‌رسند ولی با تأمل در می‌یابیم که هر دو به یک واقعیت اشاره دارند و البته هریک، از جنبه خاصی به این واقعیت واحد نگاه می‌کند. آیا می‌توان به گزاره‌هایی درباره خداوند اعتقاد یقینی داشت از جمله گزاره «خداوند وجود دارد»، «خداوند مهربان است»... و خود را در ارتباط با خداوند ندانست. از سوی دیگر مطمئناً کسی که خود را در ارتباط با خداوند می‌داند و به خداوند اعتماد می‌کند، اعتقاد یقینی دارد که خداوند موجود، مهربان و قادرمند است. جمیع این دو را در قرآن می‌یابیم. آنجا که در سوره حمد، خداوند را مستقیماً مورد خطاب قرار می‌دهیم و می‌گوییم که «فقط تو را می‌پرستیم و فقط از تو یاری می‌جوییم» خود را در ارتباطی مستقیم با خداوند قرار می‌دهیم و آنجا که در سوره توحید بیان می‌کنیم که «خداوند واحد است، نمی‌زاید و زاده نشده و همانندی ندارد.» اعتقاد یقینی خود را به مجموعه‌ای از گزاره‌ها در مورد خداوند ابراز می‌داریم.

جالب آن است که این دو نگاه با یکدیگر در نماز آمده‌اند. بالاتر آنکه در آیات ابتدایی سوره حمد، ابتدا ایمان خود را در قالب اعتقاد یقینی به گزاره‌هایی همچون «سپاس از آن خداوندی است که پروردگار عالمیان می‌باشد» بیان می‌کنیم و در ادامه در رابطه‌ای شخصی با وجود خداوند، درخواست‌های خود را از آن حضرت متعال درخواست می‌کنیم. اما محدود کردن حقیقت ایمان به «اعتقاد یقینی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها» یا «ارتباط با وجودی واقعی» صحیح نیست، و حقیقت ایمان نیازمند مؤلفه‌های دیگری نیز هست. چرا نمی‌توان ایمان را به امور پیش گفته محدود کرد؟ و اگر مؤلفه دیگری مورد نیاز است، آن مؤلفه چیست؟ پاسخ سؤال اول یا مراجعته به واقعیت‌های عالم به دست می‌آید. به عنوان یک نمونه می‌توان «شیطان» را به عنوان شاهد مثال ذکر کرد. شیطان باور دارد که خداوند موجود است و خداوند پیامبران را برای هدایت بشر فرستاده است. همچنین او به دیگر مسائل محوری همچون صفات خداوند و وجود مخاد باور دارد. از سوی دیگر او وجود خداوند را به عنوان یک موجود واقعی که هر موجودی در عالم به او وابسته است پذیرفته. در عین حال می‌دانیم که شیطان، به خداوند ایمان ندارد. علت عدم ایمان شیطان، عدم عمل او به مقتضای اعتقادات و رابطه با خداوند است. او خدا را نمی‌پرسند و عمل صالح انجام نمی‌دهد. لذا

فصل اول: انسان و ایمان □ ۱۷

مؤلفه دیگر ایمان، عمل به مقتضای باورهای محوری درباره خداوند، جهان و انسان است. شیطان مؤمن نیست چون که به مقتضای باورهای خود عمل نمی‌کند.

اجازه دهید این مطلب را با توضیحی بیشتر همراه کنیم. غالباً گفته شده است که «استها و نیستها» با «بایدھا و نبایدھا» تلازم منطقی ندارند. این نکته به اعتبار منطقی صحیح است. از جملاتی که مشتمل بر «است و نیست» است جمله مشتمل بر «باید و نباید» استنتاج نمی‌شود. نمی‌توان به لحاظ قواعد منطق از جمله «راستگویی خوب است» جمله «باید راست گفت» را استنتاج کرد. اما ما در اینجا در خصوص علم منطق صحبت نمی‌کنیم بلکه درباره وجود انسان به عنوان یک واقعیت واحد حرف می‌زنیم. در انسان به عنوان یک واقعیت واحد و یکپارچه، هیچ نظری بدون عمل و هیچ عملی بدون نظر نیست به گونه‌ای که خود فکر کردن، به نوبه خود نوعی عمل است. به نظر می‌رسد تبییر نظر و عمل آنگاه که در مورد انسان به کار می‌رود به جنبه غالب در اثری که از انسان سر می‌زند دلالت می‌کند. آنگاه که جنبه عمل یک، اثر انسان جلوه بیشتری دارد ما از «عمل» استفاده می‌کنیم هرچند که از «نظر» خالی نیست و آنگاه که جنبه نظری یک اثر انسان جلوه‌گرتر است از تبییر «نظر» بهره می‌بریم هرچند که از «عمل» خالی نیست.

بر این اساس، ایمان به عنوان یک حقیقت، کل وجود انسان را دربرمی‌گیرد؛ وجودی که نظر و عمل دو جنبه از این وجود هستند. لذا ایمانی که صرفاً در مقام معرفت محدود بماند و به عمل سرایت نکند در واقع ایمان نبوده است.

توجه به شأن اجتماعی انسان و وجود زبان به عنوان ابزار ارتباط و نیز وظیفه‌ای که بر دوش یک خداگرا در ضرورت توجه دادن دیگر انسان‌ها به وجود حقایق غیبی است سبب می‌شود که مؤلفه دیگری را نیز به دو مؤلفه قبل بیافزاییم. ایمان در مقام نخست وجود شخصی انسان را در ساحت‌های نظر و عمل دربرمی‌گیرد اما در مقام بعد به بیان می‌آید تا دیگران نیز متوجه باورهای متفاوت از باورهای حسی گردند و با اختلال وجود حقایق فرامادی به تحقیق و تفحص پرداخته و از این طریق، در جرگه خداباوران قرار گیرند. روشن است که ابراز باورهای دینی، در مقام نخست با عمل مؤمن محقق می‌شود و در مقام بعد است که با ابزار زبانی که مهم‌ترین وسیله ارتباطی انسان‌ها با یکدیگر است ظهور دقیق‌تر و شفاف‌تر می‌یابد.

خلاصه سخن اینکه ماهیت ایمان را سه مؤلفه اساسی تشکیل می‌دهد:

۱. باور به وجود خداوند و حقایق محوری در مورد خداوند، جهان و انسان همچون صفات کمال خداوند، مخلوق بودن جهان و انسان و استمرار زندگی انسان و پاسخگویی او به اعمال خود؛

۲. عمل به مقتضای این باورها؛

۳. ابراز ایمان به زبان در جهت شریک کردن دیگران در ایمان به خداوند.

پرسش دیگری که به تبع بحث ماهیت ایمان مطرح می‌شود، آن است که آیا ایمان امری ثابت است و یا دارای درجات متعدد می‌باشد. در برخی آیات قرآن خداوند مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آنان می‌خواهد که ایمان بیاورند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا آمِنًا...^۱

چنین خطابی را چگونه باید فهم کرد؟ آیا مقصود آن است که مؤمنان غیرواقعی، ایمان واقعی پیدا کنند و یا مقصود آن است که مؤمنان واقعی ایمان بالاتر پیدا کنند؟ پذیرش تلقی دوم، به معنای پذیرش درجه‌دار بودن ایمان است.

توجه به این واقعیت که انسان‌ها در عالم، در مراتب مختلف فهم و در جایگاه‌های مختلف اجتماعی هستند مؤید درجه‌دار بودن ایمان است. حتی یک فرد در طول زندگی خود در درجات ایمان حرکت می‌کند. تعبیراتی مثل علم اليقین، عین اليقین و حق اليقین که نزد برخی اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود بیانی از این مُدرج بودن ایمان است. در مقام تمثیل علم خود را نسبت به وجود برج میلاد در سه حالت آشنایی با وجود برج میلاد از طریق خواندن کتاب، دیدن برج میلاد از راه دور، و قرار گرفتن در بالای این برج لحاظ کنید. با از دور ما را در مقام عین اليقین قرار می‌دهد و حضور در بالای برج میلاد، ما را در مقام حق اليقین در خصوص وجود این بُرج قرار می‌دهد. شدت گرفتن ایمان، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی قابل تصور است. تعداد گزاره‌هایی که یک فرد به آن ایمان دارد قابل

۱. نساء(۴): ۱۳۶.

فصل اول: انسان و ایمان ۱۹

افزایش است و میزان فهم از محتوای این گزاره‌ها نیز قابل افزایش است. همچنین عمق رابطه انسان و وجود خداوند نیز قابل افزایش است.

جایگاه ایمان در زندگی انسان

هر فردی، فارغ از مسلمان و یا غیرمسلمان و متدین یا غیرمتدین بودن به هنگام سختی‌های زندگی، خصوصاً آنجا که مرگ را نزدیک بیابد، احساس می‌کند که موجودی متعالی می‌تواند یاور او باشد و او را از مشکلات نجات بخشد. در متون دینی به وجود چنین احساسی اشاره شده است. در قرآن می‌خوانیم:

هنگامی که سوار برکشتنی می‌شوند خداوند را با اخلاص می‌خوانند...^۱

یا در آیه‌ای دیگر چنین می‌خوانیم:

او کسی است که شما را در خشکی و دریا سیر می‌دهد، زمانی که در کشتی قرار می‌گیرید و بادهای موفق آنان را حرکت می‌دهد و خوشحال می‌شوند، ناگهان طوفان شدیدی می‌وزد و اموج از هر سو به سراغ آنها می‌آید و گمان می‌کنند که هلاک خواهند شد؛ در آن هنگام خدا را از روی اخلاص می‌خوانند که اگر ما را از این گرفتاری نجات دهی حتماً از سپاسگزاران خواهیم بود.^۲

احساس دلبرستگی به یک قدرت ماورایی که به فکر انسان‌هاست و در شرایط سخت به آنان کمک می‌کند به قدری عمومیت دارد که برخی اندیشمندان وجود آن را بهترین دلیل بر وجود خداوند دانسته‌اند. می‌توان این گونه گفت که خداوند، انسان را به گونه‌ای آفریده است که بتواند او را هماره و در هر لحظه بشناسد و با او مرتبط شود. شاید بتوان از وجود حسی خدایاب در نهاد هر انسانی سخن گفت. این حس در شرایط خاص، خصوصاً هنگامی که انسان گرفتار مشکلات است فعال می‌شود و انسان را به وجود حقیقتی ماورایی که مهربان، قادرمند و به فکر انسان‌هاست رهنمون می‌شود.

آنچه ذکر شد نشان‌دهنده نقش بسیار مهم روان‌شناختی ایمان در زندگی انسان است.

۱. عنکبوت (۲۹): ۶۵

۲. یونس (۱۰): ۲۲

ایمان به خداوند، سبب شکوفا شدن احساس امید در نهال وجود انسان می‌شود و یأس را از وجود او می‌زداید. ایمان به خداوند نیاز ضروری انسان به معنویت را پوشش می‌دهد. شکی نیست که معنویت یکی از نیازهای روانی انسان است و ضرورت این نیاز تا حدی است که افراد غیرمتدين برای رفع این نیاز خود به سراغ معنویت‌های دست‌ساز بشری می‌روند. تولید بشری اقسام معنویت‌های کاذب توسط گمشدگان از مسیر حق، چیزی نیست به جز تلاش برای رفع نیاز ضروری انسان به معنویت. چه بهتر که این نیاز روانی انسان از طریق صحیح که همان اعتقاد به خداوند و ادیان الهی است پاسخ مطلوب بگیرد تا اینکه پاسخی اشتباه به آن داده شود.

اما کارکرد ایمان به کارکرد روان‌شناختی محدود نمی‌شود. اگر بخواهیم فهرستی از کارکردهای ایمان به خداوند را مهیا کنیم نیازمند زمان طولانی و صرف وقت بسیار هستیم که این مختصر مجال آن را به ما نمی‌دهد. فقط می‌توانیم مختصرآ بگوییم که کارکرد اخلاقی و جامعه‌شناختی ایمان کمتر از کارکردهای روان‌شناختی آن نیست. ایمان به وجود خداوند در هرجا که قرین انسان شود حرص را از زندگی انسان می‌زداید و او را متصف به فضایی متعدد فردی و اجتماعی می‌کند. چنین ایمانی با دور کردن خودخواهی‌های حیوانی از انسان، زندگی او را با همنوعان خود از یک زندگی حیوانی به یک زندگی انسانی بدل می‌کند. آنان که معتقدند اخلاق می‌تواند بدون دین نیز به حیات خود ادامه دهد از دو حقیقت عمدۀ غافلند، نخست آنکه حتی اگر اخلاق امری مستقل از خداوند باشد و بشر بتواند از طریق عقل خود احکام اخلاقی صحیح صادر کند اما این انسان با قوایی که خداوند برای او طراحی کرده چنین می‌کند و همین قوای طراحی شده از سوی خداوند در مقام غفلت از خداوند بهنحو صحیح و مناسب عمل نخواهد کرد. وضعیت این قوا در هنگام عدم ایمان به خداوند همچون چشمی است که مانعی از دیدن آن جلوگیری نماید. نکته دوم مورد غفلت آن است که ما در جهانی که پیامران و مصلحان دینی از سوی خداوند برای توجه دادن انسان به خداوند و عالم غیب ارسال شده‌اند زندگی می‌کنیم و اگر احکامی اخلاقی در عالم مورد رعایت قرار می‌گیرد به دلیل وجود این اسوه‌های عملی بوده است که علاقه به اخلاق را در وجود انسان‌ها رسوخ داده‌اند. کسانی که از استقلال اخلاق از دین سخن می‌گویند لازم است

فصل اول: انسان و ایمان □ ۲۱

نظریه خود را در جهانی فرضی که پیامبری از سوی خداوند ارسال نشده باشد ارائه کنند. مطمئنًا در چنین وضعیت فرضی نه تنها اخلاق جایگاهی ندارد بلکه با انسان‌ها به عنوان موجودات وحشی و درنده که به همنوع خود رحم نمی‌کنند و مانند حشرات، همنوع خود را می‌خورند مواجه خواهیم بود. چنین انسان‌هایی در قبایلی که به دور از دیگر انسان‌ها افتاده‌اند، وجود داشته‌اند.

عقل و ایمان

یکی از پرسش‌های قدیمی در حیطه مباحث ایمان، رابطه عقل و ایمان بوده است. آیا دریافت‌های عقلی با باورهای دینی در تعارض هستند؟ اگر پاسخ مثبت است در مقام تعارض، کدام یک باید اخذ شود: حکم عقلی یا باور ایمانی؟

آیا خداواران در خصوص اثبات وجود خداوند یا صفات او یا وجود زندگی پس از مرگ نیازی به اقامه استدلال دارند؟ آیا وظیفه خداواران اثبات عقاید دینی است یا وظیفه ملحدان اثبات عقاید خود؟ در دادگاه غالباً گفته می‌شود که اگر کسی ادعایی دارد باید برای ادعای خود شاهد داشته باشد اما کسی که منکر آن ادعا است لازم نیست شاهدی داشته باشد چون در مقام نفی ادعاست. آیا همین وضعیت در باورهای مؤمنان نسبت به باورهای محوری دینی نیز صحیح است؟ یعنی چون مؤمنان ادعاهایی را درباره حقایق عالم بیان می‌کنند ملزم به اقامه استدلال هستند و ملحدان به دلیل اینکه منکر این ادعاهای می‌باشند نیاز به دلیل ندارند؟

هنگامی که به تاریخ مباحث در این موضوع مراجعه کنیم درمی‌باییم که هم متدينان و هم ملحدان تلاش کرده‌اند که مدعای خود را مستدل کنند. در میان متدينان دلایل متعددی همچون وجود و امکان، حرکت، نظم و وجودشناختی اقامه شده است^۱ و ملحدان نیز اغلب به وجود شرّ در عالم تمسک کرده‌اند و آن را در تعارض با وجود خداوند دانسته‌اند. در دوره جدید در نحوه بحث درباره گزاره‌های محوری دینی تفاوتی را مشاهده می‌کنیم.

۱. برخی تعداد ادله خداواری را تا بیش از ۶۵ استدلال نیز بر شمرده‌اند و تقریبی مختصر از هریک ارائه کرده‌اند. برای آشنایی با این استدلال‌ها بمنگرید به:

<http://www.godlessgeeks.com/links/godproof.htm>

عده‌ای از ملحدان همچون آتنوی فلو (البته او بعداً به وجود خداوند ایمان آورد) وضعیت انسان‌ها را در تعامل با گزاره‌های محوری دیتی همانند تعامل با دعاوی دادگاهی دانسته‌اند. فلو در آثار خود تأکید دارد که وظیفه اقامه دلایل بر عهده خداباوران است و ملحد نیازی به اقامه استدلال ندارد. در مقابل برخی ملحدان همچون مایکل مارتین، ملحدان را نیز موظف به اقامه استدلال می‌داند و خودش تلاش کرده است که استدلال‌هایی را در همین مورد اقامه کند.

در میان متدینان نیز عده‌ای با تأکید بر شناخت فطری تمام انسان‌ها از خداوند و اینکه عواملی همچون گناه سبب فراموش کردن خداوند و فروغ‌لطیدن در دام الحاد می‌شود، خداوند را بی‌نیاز از اثبات دانسته‌اند. خداوند برای یک مؤمن، حضوری دائم دارد و چه نیازی است که چنین موجودی را از طریق استدلال عقلی اثبات نماییم. البته در این نگاه، لازم است به اشکالات ملحدان پاسخ داد و تهییه استدلال‌ها برای توجه دادن ملحدان به وجود خداوند مفید است. می‌توان گفت استدلال‌هایی که در قدیم به عنوان اثبات‌کننده وجود خداوند و دیگر باورهای محوری دیگری لحاظ می‌شد، در این دیدگاه جبهه تأییدی دارند و به همین جهت مفیدند. به نظر می‌رسد که این دیدگاه، در مورد باورهای محوری دینی مثل وجود خداوند وجود عالم دیگر دیدگاه ارجح باشد.

در مقابل این دیدگاه ارجح دیدگاه‌های دیگری نیز در میان خداباوران وجود دارد که آشنا بودن با آنها خالی از فایده نیست. برخی از خداباوران بر این عقیده هستند که وجود خداوند را صرفاً با استدلال عقلی می‌توان پذیرفت. در این نگاه، مؤمنان وظیفه دارند، اعتقاد خود را به باورهای دینی مستدل کنند و اگر بدون استدلال، مطلبی را پیذیرند حتی از سوی خداوند نیز آمرزیده نیستند. اغلب فیلسوفان مسلمان در قدیم چنین اعتقادی داشته‌اند. یک نمونه واضح، ابن‌سیناست که در کتاب مشهور خود شفا تصریح می‌کند که وجود خداوند نیازمند اثبات است.

امروزه در میان کسانی که استدلال را برای اثبات وجود خداوند ضروری می‌دانند، شاهد رویکردی جدید هستیم که با الگوبرداری از مدل علم تجزیی، از استدلال‌های استقرائی تجمیعی در اثبات وجود خداوند بهره می‌برد. نماینده شاخص این رویکرد، ریچارد سوئن برن

فصل اول: انسان و ایمان □ ۲۳

است که این مدل را در کتاب وجود خداوند توصیف می‌کند. از نظر او نمی‌توان هیچ استدلالی را به تهیایی اثبات کننده وجود خداوند دانست بلکه هر استدلالی هنگامی که به تهیایی لحاظ شود، صرفاً مؤید وجود خداوند است. اما هنگامی که مجموعه‌ای از استدلال‌ها را در کنار یکدیگر در نظر بگیریم، به اعتبار یک مجموعه استدلال، وجود خداوند متحمل تر از عدم وجود خداوند می‌گردد و مانند هر گزاره دیگری که در علوم با آنها سروکار داریم، لازم است گزاره‌ای را که احتمال بیشتری دارد بپذیریم.

در میان مسیحیان نظریه دیگری وجود دارد که استدلال‌های عقلانی را مضر به حال ایمان و شورمندی دینی می‌داند. نماینده شاخص این دیدگاه فیلسوف مسیحی دانمارکی، کرکگور است. نظریه او را در مقام تمثیل می‌توان همچون فردی دانست که به اعتماد وجود سند خانه‌ای که در آن ساکن است، در دعواهای ساختگی مبنی بر غصیبی بودن خانه، به راحتی خانه‌اش را از دست می‌دهد. در این تمثیل، خانه همان ایمان و سند خانه همان استدلال عقلانی است که به نظر کرکگور خداابوران با اعتماد به آن، ایمان خود را در دعواهای ساختگی از دست می‌دهند. روش است که این نظریه، مردود است زیرا تعصب بدون تقلیل غالباً به جمود می‌انجامد و سرانجام خوبی ندارد.

در قرن بیستم، نظریه‌ای متولد شد که استدلال‌های عقلانی را بی‌ارتباط با ایمان دینی می‌دانست. این نظریه در دوران جدید بر مبانی زبان شناختی بنا گردید. به همین دلیل می‌توان گفت که این نظریه، زنده شدن نظریه‌ای قدیمی است که معتقد به تمایز عقل و دین و بی‌ارتباطی آن دو با یکدیگر بود؛ نظریه‌ای که شاید بتوان این رشد را فیلسوف شاخص آن دانست. در هر حال نماینده تعبیر جدید این نظریه در دوران معاصر ویتنگشتین است.

از نظر ویتنگشتین، الفاظ در زمینه‌های اجتماعی گوناگون و بر اساس پیروی از قواعد نانوشته در میان مردم معنا می‌یابند. با توجه به وجود نحوه‌های مختلف زندگی که هریک قواعد نانوشته مخصوص به خود را دارند، معنای الفاظ در نحوه‌های مختلف زندگی متفاوت است. مثلاً عبارت «تو کوچک‌تر از آن هستی که در این باره اظهارنظر کنی» را در نظر آورید. در صورتی که این عبارت توسط پدری به فرزند پنج ساله خودش که در زمینه مسائل اقتصادی خانواده اظهارنظر کرده مطرح شود یک معنا دارد و اگر توسط فردی

در جریان یک نزاع به فرد مقابله گفته شود معنای دیگری دارد. این جمله در دو نحوه زندگی دو معنای مختلف پیدا کرده‌اند ویتنشتناین با چنین نگاهی میان نحوه زندگی دینی و نحوه زندگی علمی تمایز می‌نهند. در نحوه زندگی دینی، خداوند، اسم خاص است و مانند دیگر اسم‌های خاص به فرد مشخص و معینی اشاره می‌کند. در نحوه زندگی علمی، سروکار دانشمند با نظریات مختلف است که می‌بایست در صحت نظریه مقبول خود اقامه دلیل نماید. از نظر ویتنشتناین درخواست استدلال برای وجود خداوند به این معناست که قواعد نانوشته نحوه زندگی علمی را به نحوه زندگی دینی تسری دهیم و این کار، امری خطاست. تسری دادن قواعد نانوشته هر نحوه زندگی به نحوه زندگی دیگر همانند تسری دادن قواعد بازی هنری به بازی فوتبال است که امری نادرست می‌باشد.

در میان رویکردهای جدید به مسئله وجود خداوند رویکرد عمل‌گرایانه که می‌توان آن را احیای نظریات قدیم در سنت اسلامی دانست به چشم می‌خورد. نماینده این تفکر در مغرب زمین، الاهیدان، فیزیکدان و ریاضیدان شهیر فرانسوی پاسکال است که در قرن هفدهم میلادی نظریه خود را در تأثیرپذیری با واسطه از غزالی ارائه کرده است و غزالی نیز در مطالب خود متأثر از حدیثی از حضرت علی علیه السلام است. پاسکال در رویکرد خود به جنبه مصلحت‌اندیشانه انسان توجه دارد. حتی اگر استدلال‌های عقلانی در اثبات وجود خداوند ناتوان باشند، باز جنبه مصلحت‌اندیشانه انسان به او حکم می‌کند که وجود خداوند را مورد پذیرش قرار دهد زیرا در مقابل هر شخصی در خصوص وجود خداوند وجود جهان پس از مرگ، دو گزینه وجود دارد:

۱. خدا وجود دارد و لذا در صورت اعتقاد به وجود خداوند، انسان می‌تواند به سود و سعادتی ابدی و لایتنهای دست یابد و در صورت عدم اعتقاد به وجود خداوند از این سعادت محروم و به شقاوت ابدی و لایتنهی گرفتار شود.
۲. خدا وجود ندارد و بنابراین در صورت اعتقاد به وجود او انسان برخی از سودهای این جهانی را از دست می‌دهند و در صورت عدم اعتقاد به خداوند چیزی را از دست نمی‌دهد. حال اگر کسی بر سر عدم وجود خداوند شرط‌بندی کند و برندۀ شنود سود چندانی را به

دست نمی‌آورد اما اگر خداوند وجود داشته باشد و او شرط خود را بیازد، عواقب این باخت بسیار دهشتناک و نامناتهی خواهد بود. در چنین وضعیتی عقل مصلحت‌اندیش انسان حکم می‌کند که پذیرش وجود خداوند به لحاظ عقل عملی، معقول محسوب می‌شود و انسان عاقل می‌بایست وجود خداوند را بپذیرد.^۱

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و ترآن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.
۲. عباس خسروی‌فارسانی و رضا اکبری، «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی»، *فصلنامه نامه حکمت*، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۶۴ - ۱۲۹.
۳. رضا اکبری، ایمان‌گردنی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۴. عسکری سلیمانی‌امیری، *نقد برهان‌نای‌پذیری وجود خداوند*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۵. مرتضی مطهری، «انسان و ایمان»، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدر، ۱۳۷۴.

پرسش‌ها و فعالیت‌ها

۱. به عنوان فعالیتی کلاسی، پرسشنامه‌ای تهیه کنید و با بررسی دانشجویان، اساتید و کارکنان دانشگاه این مسئله را بررسی نمایید که افراد در گرفتاری‌های خود تا چه اندازه حضور موجودی متعالی را که حلال مشکلات آنها باشد، احساس کرده‌اند و نتیجه بررسی خود را در کلاس مورد بحث و بررسی قرار دهید.
۲. به نظر شما از میان چهار نحوه فکری در خصوص رابطه عقل و ایمان، کدامیک ارجح است و چرا؟ تا چه میزان با موضع انتخاب شده در کتاب موافق هستید؟
۳. گاه در برخی از مقالات اصطلاحاتی همچون خردپذیر، خردگریز و خردستیز مشاهده می‌شود. این اصطلاحات در باب نظریات مطرح شده در باره عقل و ایمان چه جایگاهی دارد؟
۴. با مراجعه به مقالات منتشره در مجلات در باب ایمان تلاش کنید تا دیدگاه‌های مختلف

۱. در این باره بنگرید به: عباس خسروی‌فارسانی و رضا اکبری، «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی»، *فصلنامه نامه حکمت*، ش ۶، ص ۱۶۳ - ۱۲۹.

۲۶ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

در باب ماهیت ایمان را دسته‌بندی نمایید و وجوه افتراق و اشتراک آنها را با یکدیگر مقایسه نمایید.

۵. به نظر شما معنویت در دوران معاصر به چه مؤلفه‌های نظری و عملی نیازمند است؟ دیدگاه خود را با دیدگاه دیگر دانشجویان مقایسه کرده و در نهایت فهرستی از مؤلفه‌های مورد نیاز تهیه کنید.

فصل دوم

پیشینه و گستره خداباوری

آنچه در این فصل می‌خوانید

این فصل به گستره خداباوری در حیات بشری اختصاص دارد. ابتدا به هسته مرکزی خداباوری، یعنی قداست‌زایی پرداخته شده است. آنگاه به گونه‌ای دین‌پژوهی در مسئله خداباوری اشاره و گزارشی از تصورات ادیان مختلف در مورد خدا بیان می‌شود. دو دین یهودیت و مسیحیت، در کنار اسلام در شمار مهم‌ترین ادیان ابراهیمی به شمار می‌آیند. به همین دلیل است که پرداختن به مفاهیم درپیوند با خدا در این ادیان، هم از اهمیتی خاص برخوردار است و هم با دشواری‌هایی روبرو. این دو مسئله، در این فصل بی‌گیری می‌شود.

گفتار اول: تاریخچه خداباوری

الف) هسته مرکزی خداباوری

بررسی‌های تاریخی و جامعه‌شناسی گواه آن است که آدمی از نخستین آدوار حیات خویش باورها و رفتارهایی داشته که در دسته کلی باورها و مناسک دینی قرار می‌گیرند. به سخنی دیگر، دین و حیات دینی از دیرین‌ترین ابعاد حیات بشری است.^۱

اینکه دین و باورهای دینی و اعمال و مناسک آن چه تعریفی دارند و از چه حقیقتی برخوردارند، بی‌شک موضوع بحث و تحلیل و تحقیق‌های دامن گستر و دراز‌آهنگی است که

پژوهشگران حوزه‌های متنوع دین‌پژوهی - به‌ویژه دین‌پژوهی فلسفی - سخت بدان پرداخته‌اند. با این همه، وجود شباهت‌هایی درخور در بخشی از حیات آدمیان (با همه تفاوت‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی) که به گونه‌ای با مقوله‌های دینی درپیوند است، انکارناپذیر می‌نماید؛ آن‌هم با همه تفاوت‌های شکلی که در نوع باورها و مناسک و اعمال دینی آنها به چشم می‌خورد.

این امر تا بدانجاست که برخی از مورخان دین اظهار داشته‌اند اساساً فصل ممیز انسان از حیوانات همین بُعد دین است که حاکی از گوهری بودن زیست دینی در آدمیان است و نظری در حیوانات ندارد.^۱

برای روشن شدن این گفته می‌توان از تمثیل زبان بهره جُست. بنابر تحقیقات اخیر در زبان‌شناسی و به‌ویژه از سوی زبان‌شناس مشهور معاصر چامسکی،^۲ زبان^۳ به گونه‌ای با شاکله وجود آدمی درپیوند است و از همان آغازه‌های حیات انسان با او همراه بوده است.^۴ البته بدیهی است که مقصود، دیرینگی زبان به شکل پیشرفته و خاص امروزی آن نیست، بلکه همراهی هسته اصلی آن چیزی است که بعدها تکامل یافته و به نظامهای زبانی امروزین بدل شده است.

درواقع گرایش آدمی به اظهار محتوای درونی یا ذهنی خویش با عالیم (صوتی، نوشتاری، اشاره‌ای و...) را می‌توان هسته اولیه زبان دانست که پیوسته با آدمی بوده، گرچه همین بذر نخستین نیز به تدریج تحت تأثیر عوامل مختلف طبیعی یا اجتماعی به اشکال مختلفی ظهور یافته و به صورت زبان‌های گونه گون رایج در جهان امروز درآمده است.

بی‌گمان هسته اساسی حیات دینی همواره با آدمی بوده است، اما ظهور آن در قالب باورها، تعالیم اخلاقی و اعمال و مناسک مذهبی تحت تأثیر عوامل مختلف، به گونه‌هایی متفاوت بوده که منشأ تنوع حیات دینی و یا تنوع ادیان شده است.

بررسی‌های دین‌پژوهان نشان می‌دهد این هسته مرکزی حیات دینی با باوری پیوند دارد

۱. همان.

۲. بنگرید به: مورتن وینستون، *فلسفه چامسکی*، ص ۴۳ به بعد.

3. Language.

4. Simon Blackburn, *The Oxford dictionary of philosophy*, P. 63.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۳۱

که ناظر به «امری مقدس»^۱ بوده است. درواقع حیات دینی اساساً با امری قدسی درآمیخته است. به بیانی دیگر، آنچه نخست موجب می‌شود مجموعه‌ای از باورها و اعمال را دینی تلقی کنیم، این است که همه آنها درباره امری مقدس مطرح شده‌اند که البته در نظامهای دینی مختلف نامهایی متفاوت نیز دارد؛ مثلاً در فارسی خدا و بیزان، در عربی الله و الله در انگلیسی نیز God. بر این اساس، باور به امر مقدس یا خداباوری (در معنای گسترده آن) از آغاز تاریخ یار دیرین آدمی بوده است (البته با جلوه‌های مختلف و حتی در قالب بُت پرستی). افزون بر این، چنین می‌نماید که ویژگی اصلی خداوند در همه ادیان، قداست^۲ و قدسیت اوست؛ البته قداستی ذاتی و از خود برآمده که می‌تواند به هرآنچه با او درپیوند است نیز تسریل یابد. به همین رو، انسان‌هایی که با امر قدسی در ارتباط‌اند و حتی مکان‌ها یا اشیایی که با امر قدسی پیوند ویژه‌ای دارند، مقدس شمرده می‌شوند. نتیجه آنکه، عامترین و مشخص‌ترین صفت خداوند در همه ادیان، «قداست ذاتی» اوست که بی‌شک آدمی را نیز به تقدیس و امیدارده؛ تقدیسی که در باورها، تعالیم اخلاقی و حتی در قالب نمادها و مناسک و عبادات دینی تجلی می‌یابد.

ب) قرآن و پیشینه خداباوری

آنچه از گزارش‌های تاریخی قرآن در خصوص پیشینه حیات دینی آدمی بر می‌آید نیز گواهی است بر اینکه آدمی از آغازین لحظات زندگی خویش دغدغه امری قدسی داشته است و حتی اینکه راز وجود آدمی تنها در پرتو چگونگی ارتباط او با امر قدسی گشوده می‌شود. داستان پیدایش آدم^{علیه السلام}^۳ و فرمان ملائکه به سجده در برابر او و پس از آن وسوسه شیطان و هبوط آدم^{علیه السلام} و همسرش به زمین و توبه او و از سویی گزینش وی به مقام نبوت و اینکه نخستین انسان خود اولین پیامبر (شخصیت قدسی) نیز بوده، دلالت روشنی دارد بر پیوند عمیق و ریشه‌دار آدمی با «امر قدسی». حتی داستان آدم^{علیه السلام} در قرآن این دلالت ضمنی را دارد که تجلی آغازین حیات دینی و پیوند آدمی با امر قدسی، «ساختاری توحیدی»^۴ داشته است و

1. Sacred.
2. Sacredness.

4. Monotheism.

۳. بقره (۲): ۳۴.

آشکال غیرتوحیدی حیات دینی در ادوار بعدی پدید آمده‌اند؛ چنانکه قرآن نیز این تغییر را در فاسد بین آدم تا زمان نوح نبی می‌داند. درواقع هرچند شکل باور به امر قدسی تغییر می‌کند، اصل باور به او همچنان با آدمی همراه است. حکایت قرآن درباره سایر پیامبران همچون ابراهیم، یعقوب، اسماعیل، اسحق، داود، سلیمان، موسی و عیسی نیز بازتابی است از حیات دینی انسان در طول تاریخ و تحولاتی که در این مسیر پر فراز و فرود پدیدار شده است.

ج) خداباوری و گونه‌های دین‌پژوهی

در مطالعه دین^۱ و باورها و اعمال دینی بهویژه خداباوری، امروزه دو رویکرد عمدۀ بازشناسی شده‌اند: یکی رویکرد «توصیفی»^۲ و دیگری رویکرد «هنگاری».^۳

در رویکرد توصیفی، دین‌پژوه می‌کوشد تا حیات دینی فرد یا جامعه را در شرایطی خاص توصیف کند، بیان که نسبت به اعتبار یا ارزش آن داوری نماید. مثلاً در مطالعه دین اسلام یا مسیحیت و یا یهودیت، دین‌پژوه به راستی یا ناراستی اعتقادات مطرح در این ادیان توجهی ندارد و تنها دربی آن است که توصیف و گزارش معتبری از این ادیان به دست دهد. به دلیل همین ویژگی توصیفی است که اغلب دین‌پژوهان توصیفی ناگزیرند در مطالعه دین، از شاخه‌های خاصی از علوم انسانی بهره گیرند؛ مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ و مردم‌شناسی. به بیانی دیگر، پیوند آدمی با امر قدسی، ویژگی‌های خاص روانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی دربی دارد که مورد توجه دین‌پژوه توصیفی قرار می‌گیرد و او می‌کوشد تا از این ویژگی‌ها پرده برکشد.

اما رویکرد در دین‌پژوهی - برخلاف رویکرد توصیفی - هنگامی مطرح می‌شود که پژوهنده در باب صدق و کذب مدعیات مطرح از سوی دینداران (یا طرفداران دین خاصی) به داوری بنشیند. بنابراین دین‌پژوه هنگاری تنها در صدد دستیابی به تصوری معتبر از دین به‌طور کلی یا دینی خاص نیست، بلکه هدف اصلی او داوری درباره درستی و نادرستی دعاوی دینی است که در قالب باورها و اعتقادات و اخلاقیات بیان شده‌اند. البته پر واضح است که داوری

1. The study of religion.
2. Descriptive.
3. Normative.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۳۳

در باب آموزه‌های دینی نیازمند توصیف صحیح و معتبر از این مدعیات است. از همین رو، دینپژوه هنجری به گونه‌ای نیازمند پژوهش‌های توصیفی در باب دین یا باورهای دینی (همچون باور به خدا) است.

به هر روی، در مباحث خداشناسی نیز هر دو رویکرد وجود دارد: برخی از مطالعات و نوشت‌های ساختاری توصیفی دارند؛ یعنی تنها در پی توصیف خدا از منظر ادیان مختلف‌اند، بیان که در پی کشف درستی یا نادرستی این دیدگاه‌ها برآیند.^۱ پاره‌ای دیگر از مطالعات و نوشت‌های نیز دارای ساختاری هنجری و سنجش‌گرانه‌اند.^۲

شایان ذکر است نوشه پیش روی با رویکردی هنجری به مسئله خدا و بحث خداشناسی، می‌کوشد بر پایه براهین معتبر کلامی و فلسفی پرسش‌های مربوط به وجود و صفات خدا را پاسخ دهد و از سویی چگونگی رابطه خدا با انسان و جهان را نیز بازکاود تا سرانجام از میان دعاوی ادیان مختلف درباره خدا، به دیدگاه درست دست یابد. اینک بجاست با منظری توصیفی به اختصار مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره خدا یا همان امر قدسی را – که در طول تاریخ و در دل فرهنگ‌های مختلف بروز یافته – از نظر بگذرانیم.

گفتار دوم: گزارشی از تنوعات تصور خدا در ادیان مختلف

پیش‌تر اشاره شد که ویژگی اصلی خدا یا امر قدسی که باور به او از آغاز پیدایش انسان با او همراه بوده، قداست یا قدسیت ذاتی است. اما پرسش از چیستی امر قدسی یا خدا همواره دغدغه خاطر آدمی بوده است. به دیگر بیان، اگرچه کشش درونی و فطری نیز او را بدین امر می‌کشاند، این کشش گویای توصیفی کامل از متعلق خود نیست و به همین دلیل آدمی ناگزیر از چیستی آن می‌پرسد. حالت انسان در مواجهه درونی خویش با امر قدسی، به حالت فردی می‌ماند که از فاصله‌ای دور چیزی را ببیند و یا صدایی را بشنود، ولی تصویر روشنی از

۱. برای مثال، در کتاب‌های تاریخ ادیان این رویکرد حاکم است. (بنگرید به: رایرتارنست هیوم، ادیان زنده جهان).

۲. این رویکرد را می‌توان در کتب کلامی و الاهیات فلسفی یا مابعدالطبیعه در گذشته و کتب فلسفه دین در دوره جدید یافت. (بنگرید به: جان هیک، فلسفه دین؛ نورمن گیسلر، فلسفه دین؛ چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم).

آن چیز یا منبع تولید صدا نداشته باشد. آنچه در تاریخ تحولات خداباوری روی داده نیز فرایندی این چنین داشته است، آدمیان بر اثر کششی درونی بهسوی امر قدسی روی آوردنده که در آغاز چندان از آن آگاه نبودند، ولی به تدریج درباره ویژگی‌ها و حقیقت او با پرسش‌هایی روبه‌رو شدند. با توجه به نقش ویژه این دغدغه بنیادین در زندگی، آنها کوشیدند با بهره‌گیری از منابع مختلف معرفتی خویش بدین پرسش‌ها پاسخی درخور دهند.

اما از آنجا که از یک سو منابع معرفتی آدمی محدودیت‌های خاص کمی و کیفی دارد، دیدگاه‌هایی که بشر درباره حقیقت امر قدسی و الوهی در طول تاریخ بیان داشته، به گونه‌ای در بند محدودیت‌های مذکور و تحت تأثیر آنها بوده است. از دیگر سو، نظر به تفاوت ادوار مختلف تاریخی از جهت میزان آشنایی با منابع معرفتی یاد شده و به کارگیری آنها، تصویرهایی که آدمی از حقیقت الوهی به دست داده، به گونه‌ای درخور توجه گونه‌گون است.

در نتیجه اگر فرض کنیم آدمی در طول تحولات تاریخی به نوعی تکامل معرفتی نایل شده، می‌توان چنین در نظر گرفت که تصور او از خداوند نیز به تدریج کمال یافته است؛ فرایندی که از تقسیم‌بندی ادیان به ابتدایی و پیشرفته نیز دریافتی است. شایان ذکر است از نظر علامه طباطبایی، تصویر قرآنی از «توحید» حتی در تعالیم پیامبران بزرگی همچون موسی و عیسی - که بنیان‌گذاران دو دین بزرگ یهودیت و مسیحیت‌اند - وجود ندارد.^۱ در واقع بر این پایه، تلقی توحیدی از الوهیت و خداوند نیز در آموزه‌های آخرین دین آسمانی، یعنی اسلام به کمال نهایی خود می‌رسد.

به هر روی، در زمینه تنوع تلقی‌های مختلف از خداوند، با دسته‌بندی‌های متعددی روبه‌روییم که هریک از منظری خاص به موضوع نگریسته است. اما با توجه به رویکرد خاص این نوشتار به نظر می‌رسد الگویی که فلاسفه اسلامی در مورد ساختار معرفتی آدمی به دست داده‌اند، برای دسته‌بندی تصورات مختلف از خداوند مناسب‌تر باشد.

از نگاه فلاسفه اسلامی، قوا و توانش‌های معرفتی آدمی از چهار سطح تشکیل

۱. محمدحسین طباطبایی، رسائل توحیدیه، فصل پنجم.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۳۵

می‌شود^۱: حواس و معرفت حسی، خیال و معرفت خیالی، وهم و ادراکات وهمی و نیز عقل و معرفت عقلی. البته روشن است که چون در این تقسیم‌بندی به توانایی‌های متعارف آدمیان توجه شده، از وحی و معرفت وحیانی سخنی به میان نیامده است که در مباحث بعد بدآن خواهیم پرداخت.

بنابر دستاوردهای فلاسفه اسلامی می‌توان برای معرفت حسی، به دانش انسان نسبت به داده‌های حسی و اطلاعات مربوط به پدیده‌های محسوس اشاره کرد. پدیده‌های مورد بحث در ریاضیات، نمونه‌های خوبی برای معرفت خیالی و یا معرفت مرتبط با خیال آدمی‌اند. آنچه در قلمرو ادراکات مربوط به احساسات و عواطف انسان همچون شادی، غم، ترس، امید، عشق و مفاهیم انتزاعی ناظر به این پدیده‌ها به چشم می‌خورد، نمونه‌هایی است از ادراکات برآمده از وهم آدمی، و از سویی آنچه درباره بنیان‌های نهایی واقعیت، جهان و انسان بر پایه مفاهیمی کلی همچون هستی و علیت بیان می‌شود نیز نمونه‌هایی از دستاوردهای نیروی عقل و معرفت عقلی به شمار می‌رود.

نکته درخور توجه آنکه، این چهار مرتبه از معرفت و شناسایی به گونه‌ای با مراحل مختلف رشد آدمی - از تولد تا بزرگسالی - در ارتباط‌اند؛ بدین بیان که نخست قوای حسی و معرفت حسی در آدمی شکل می‌گیرد و پس از آن خیال و معرفت خیالی (مانند رؤیا) و سپس وهم و ادراکات وهمی و سرانجام تیز عقل و معرفت عقلی. از سویی دیگر، بدیهی است تصور کودک از موجودی همچون خداوند، متناسب با سطح معرفتی اوست (تصوری حسی یا شبه حسی) و به همین ترتیب تصوری که آدمی در مراحل خیالی، وهمی و عقلی از خداوند دارد.

با این مقدمه و اینکه آدمی در طول تاریخ نیز کم و بیش از مراحل معرفتی مذکور به گونه‌ای تدریجی برخوردار شده^۲، می‌توان نتیجه گرفت او در مقام پاسخ به پرسشی بنیادین همچون چیستی حقیقت خداوند، بر پایه سطح معرفتی خویش - در ادوار مختلف تاریخی - پاسخ‌هایی متناسب با این سطح به دست داده است؛ امری که از یک سو زمینه تنوع تصورات

۱. مرتضی مطهری، «یاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار، ج ۶ ص ۱۰۹.

۲. با فرض تشابه مراحل رشد تاریخی انسان (به لحاظ توسعه قوای معرفتی خویش) با مراحل رشد روان‌شناختی فردی.

مربوط به خداوند را فراهم آورده و از دیگر سو نیز ما را قادر ساخته به گونه‌ای همه تصورات مذکور را در چهار سطح یادشده رده‌بندی کنیم و با مقایسه معرفت‌شناختی آنها بستر ارزیابی و داوری در باب آنها را فراهم سازیم.

چکیده سخن اینکه، بسیاری از تصورات مختلف نسبت به خداوند (الوهیت و امر قدسی) که در ادوار مختلف تاریخی و در سرزمین‌های مختلف جغرافیایی شکل گرفته، تصوراتی کودکانه و ناشی از محدودیت نگرش معرفتی آدمیان آن اعصار بوده است؛ تصوراتی که خداوند را همچون سایر موجودات محسوس دانسته و یا او را با برخی انگاره‌های خیالی و وهمی یکی از انگاشته‌اند. در فصل بعدی می‌کوشیم با به دست دادن معیارهای منطقی، بین تصورات مختلف از خداوند به داوری بنشینیم تا به خردپسندترین و عینی‌ترین تصور از خداوند (امر قدسی) دست یابیم. اما پیش از آن، تنها از باب نمونه به برخی از این تصورات اشاره می‌کنیم:^۱

۱. فتیش‌پرستی:^۲ بر پایه این باور، اشیایی خاص مانند قطعه‌های چوب یا سنگ با شکل‌های عجیب و نیز اشیایی دیگر که اشکالی غیرعادی دارند، دارای نیرویی سحرآمیزند که می‌توان از نیروی آنها استفاده کرد. این اشیا «فتیش» هستند و این باور نیز فتیش‌پرستی خوانده می‌شود.

۲. توتم‌پرستی:^۳ برخی قبایل بدوی بین خود و برخی از حیوانات شباhtی می‌دیدند، از این رو آن حیوان را نیا و جد قبیله خود به شمار می‌آورند و درحقیقت آن را «توتم» خود قلمداد می‌کردند. توتم قبایل، محدود به حیوانات یا گیاهان نیست و گاه اشیا یا پدیده‌های طبیعی مانند ماه، خورشید و ستارگان را نیز دربرمی‌گیرد.

۳. آنیمیسم:^۴ این اصطلاح از واژه لاتینی *anima* به معنای جان و روان مشتق شده که نخستین بار انسان‌شناسی انگلیسی به نام ای. بی. تایلر (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷ م) آن را به کار گرفت. وی بر آن بود که اقوام ابتدایی، همه موجودات جهان را زنده و دارای نفوس با ارواح

۱. بنگرید به: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ادیان ابتدایی و خاموش، فصل دوم؛ جان هیک، گلسته دین، فصل اول؛ زان وال، پژوهش در مابعد الطیعه، ص ۷۷۱ به بعد.

2. Fetishism.
3. Totemism.
4. Animism.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۳۷

می‌پنداشتند. آنیمیسم بدین معناست که مظاہر طبیعت، روح و احساس دارند و از همین رو بر زندگی آدمی اثرگذارند. تقدیس این پدیده‌ها نیز به دلیل همین باور است.

۴. پوستش مظاہر طبیعت: برخی اقوام بدوی در مقابل مظاہر طبیعت همچون خورشید، ماه، ستارگان، گیاهان، حیوانات، کوه‌ها، رودخانه‌ها و دریاها کُرنش نموده، از آنها یاری می‌طلبیدند.

۵. چند خداباوری:^۱ عقیده‌ای است مشترک در میان اقوام ابتدایی و مردمان یونانی و روم قدیم در غرب که بر اساس آن، خدایانی متعدد و متشخص وجود دارد که هریک در حوزه‌ای خاص از حیات آدمی سیطره دارند. مثلاً در باورهای یونانیان، پوزیدون خدای دریا، آرس خدای جنگ و آفروزدیت نیز خدای عشق است.

۶. اعتقاد به رب الاریاب:^۲ برخی با اینکه باور داشتند خدایان متعددی وجود دارد، تنها با یکی از این خدایان پیمان می‌بستند که معمولاً خدای قبیله یا قوم خود آنها بوده است.

۷. همه خدا انتگاری:^۳ این باور است که خدا با طبیعت یا با کل جهان یکی است. بر پایه این دیدگاه، خداوند موجودی متشخص و متمایز از جهان یا طبیعت نیست، بلکه کل جهان یا طبیعت، همان خداست.

البته باید دانست این باور با دیدگاه معروف به «وحدت وجود» که عارفان بزرگی همچون محبی‌الدین عربی و شاگردان مکتب عرفانی او بیان کرده‌اند، کاملاً متفاوت است. عارف شهید، شیخ محمود شبستری در این باره چنین می‌سراید:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

درواقع از نظر عارفان مسلمان، همسان‌انگاری خدا با جهان یا همان «همه خدا انتگاری»، از مصاديق حُلول خدا در جهان یا یکی شدن او با جهان (اتحاد) است که بی‌شک ممکن نیست.

گفتار سوم: خدا در یهودیت

یهودیت کهن‌ترین دین در میان ادیان سامی است و به همین روست که همواره ذر تاریخ

1. Polytheism.
2. Henotheism.
3. Pantheism.

ادیان هم خانواده خود، یعنی مسیحیت و اسلام، حضوری جدی و مؤثر داشته است. کافی است

به متون مقدس این ادیان نگاهی بیفکیم تا بدین اثربخشی پی ببریم.

موسی علیه السلام پایه گذار این دیانت، هم در اسلام و هم در مسیحیت شخصیت ممتازی است و از او به نیکی یاد می شود. متون مقدس این دین برای مسیحیان از شائی همپای عهد جدید برخوردار بوده و در قرآن نیز از این کتابها یاد شده است.

دین یهود را می توان مجموعه ای پیچیده از عقاید، مناسک و نهادهایی دانست که بنیاد آنها دین مطرح شده در کتاب مقدس است. این دین در میراث مکتوب گسترده ای گردآمده که بیشتر آنها را می توان آشکارا نوشته های مقدس یهودیان دانست. بخش های اصلی این میراث بدین قرار است: کتاب مقدس عبری، مجموعه حاخامی میشنا، تلمودهای اورشلیم و بابل، نوشته های میدراشی و حاشیه ها و تفسیرهای کتاب مقدس.

هیچ یک آثار مکتوب یادشده برای یهودیان تنها ارزش تاریخی ندارند، بلکه هریک به گونه ای مقدس اند و به عنوان متن هایی زنده، راهنمای سلوک دینی و اخلاقی یهودیان به شمار می روند و یا در ضابطه مند کردن عقاید مورد مراجعة آنان تأثیری بلیغ دارند. ما مسلمانان باور داریم قرآن مجموعه ای به هم پیوسته است که در آن هیچ تضاد و اختلافی نیست، اما جالب اینکه به اعتقاد یهودیان، این متون همواره با هم یک سو و سازگار نیستند و ممکن است در ادبیات و نیز در محتوای این نوشته ها اختلافاتی دیده شود. این در حالی است که ارزش این نوشته ها نیز همسان نیست و پاره ای از آنها برجستگی بیشتری یافته اند.

درست به دلیل همین انکا به متن است که بررسی هر موضوعی در این دین، الزام بررسی آن را از نگاه کتاب مقدس به همراه دارد. در نوشتار پیش رو، با توجه به این نکته کوشیده ایم خداشناسی یهودی از دریچه سنت اولیه دینی و منابع مقبول آنان بررسی گردد.

پیش از هرچیز گفتنی است خداوند در میان ادیان و حتی افراد، به عنوان درک دینی و یا تجربه شخصی، از مفاهیم و توصیف های مختلفی برخوردار است.^۱ در هر عصر و دوره ای نیز ممکن است از خدا تصوری پدید آید که با تصور خدا در عصر و دوره دیگر متفاوت باشد و

1. Geoffrey William Bromiley, "God" in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, V. 2, P. 503.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۳۹

حتی احتمال می‌رود در یک عصر، تصورات گوناگونی درباره خدا در میان افراد و ادیان وجود داشته باشد. بر همین بنیاد، درباره مفهوم خدا در یهودیت نیز نمی‌توان به تصوری روشن و رایج در همه عصرها اشاره کرد. در این بحث می‌کوشیم از مفهوم پیچیده و البته متنوع خدا در این دین به گونه‌ای سخن بگوییم که دارای همه عناصر و مؤلفه‌های پذیرفته شده در طول تاریخ یهودیت باشد.

نام خدا: خدا در دین یهود به اسامی مختلفی خوانده شده است. عمومی و فراغیرترین نام او در سراسر کتاب مقدس «الوهیم» است.^۱ الوهیم نامی است که به صورت عمومی به خدا اشاره دارد و به همین رو در عهد عتیق گاه برای اشاره به دیگر خدایان نیز به کار رفته است.^۲ از این نام گاه برای اشاره به انسان نیز استفاده شده است.^۳ نام دیگر خدا که مشخصاً به خدای یهودیان اشاره دارد، «یهوه»^۴ است. این نام بنا بر گزارش اسفار، لقبی است کنایی که خدای یهود برای خود برگزیده است: «من یهوه هستم».^۵ پژوهشگران در تفسیر معنای واژگانی و وجه استنقاقد یهوه متفق نیستند، اما اغلب آن را «وجود»، «آن که هست» و «آن کس که وجود دارد»، معنا کرده‌اند.^۶ برخی دیگر گفته‌اند بیان معنای دقیقی برای این واژه ممکن نیست و پاره‌ای دیگر نیز آن را به معنای «خالق مهمنان آسمان یا بجهشت» دانسته‌اند.

خدای آفریدگار: از زمان‌های دور انسان‌ها کوشیده‌اند معماً هستی را بگشایند. انسان هماره از خود می‌پرسیده که جهان را چه کسی و از چه هنگام آفریده است؟ اسفار خمسه موسی – به عنوان نخستین سند دینی یهود – برای رازگشایی از این معما حقایقی بسیار درخور دارد و در ابوابی مختلف به تفصیل شرح می‌دهد که خدا چگونه علم و تمام موجودات را آفریده است. بر اساس گزارش عهد عتیق، آفریدگاری یکی از بارزترین مؤلفه‌های خداست. این صفت، نخستین تعلیم کتاب مقدس درباره خداوند است:

1. Ibid, P. 496.

۲. بنگرید به: پیدایش، ۱: ۳۰.

۳. بنگرید به: خروج، ۴: ۱۶ و ۷: ۱.

4. Yahweh (Jehovah).

۵. خروج، ۱: ۲۰.

6. Fern Seckbach, "God" in: *Encyclopedia Judaica*.

در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.^۱

این آیه اشارتی است به این اعتقاد که جهان ازی نیست و خدا آن را برابر پایه اراده و عمل خلاقانه و مستقیم خویش آفریده است. در جایی دیگر، از خدا چنین نقل شده است که با افتخار، آفرینش هستی را کار خود می‌داند:

من زمین را ساختم و انسان را بر آن آفریدم، دستهای من آسمان‌ها را گسترانید و من تمامی لشکرهای آن را امر فرمودم.^۲

آفریدگاری خدا، وصف فraigیر اوست و به روایت عهد عتیق او همه جهان و موجودات و خورشید و روشنایی را آفریده است.^۳ اوست که به زمین دستور می‌دهد «نباتات را برویاند و علفی که تخم بیاورد و درخت میوه‌ای که موافق جنس خود میوه آورد».^۴ اوست که «آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید»^۵ و برای همین انسان، «هر حیوان صحرا و پرندۀ آسمان را از زمین بسرشت».^۶

خدای قادر مطلق: عهد عتیق، آفرینش را عرصه بروز قدرت و جلال خدا می‌داند. بر این اساس، «آسمان جلال خدا را بیان می‌کند و فلک از عمل دست هایش خبر می‌دهد».^۷ عهد عتیق اعلام می‌دارد:

ای پیوه‌ها خداوند ما! چه مجید است نام تو در تمامی زمین که جلال خود را فوق آسمان‌ها گذارد.^۸

دانشمندان یهود با استناد به آیات کتاب مقدس خدا را منشأ نیروهای بی‌شمار طبیعت

۱. پیدایش، ۱:۱.

۲. اشیع، ۲:۴۵.

۳. پیدایش، ۱:۵ - ۳.

۴. همان، ۱:۱۱.

۵. همان، ۲:۷.

۶. همان، ۲:۱۹.

۷. مزامیر، ۱:۱۹.

۸. همان، ۱:۱.

فصل دوم؛ پیشینه و گستره خدابوری □ ۴۱

می‌دانند و از همین روست که مقرر داشته‌اند:

هنگام مشاهده شهاب ثاقب، ستاره دنباله دار، بروز زلزله، رعد و برق و وزیدن بادهای
تند این دعا خوانده شود: متبارک هستی توای خداوندا خدای مالی پادشاه عالم که
قدرت و نیرویت جهان را پر کرده است!^۱

خدای عالم مطلق: کتاب مقدس یهودیان بر این حقیقت اصرار دارد که علم و دانش خداوند
به‌مانند قدرت او لایتنهای است. عالمان دینی یهود چنین تعلیم می‌دهند که همه چیز نزد خدا
مکشوف است و معلوم؛ زیرا گفته شده:

خداوند می‌داند که در تاریکی چیست و روشنایی نزد وی منزل دارد.^۲

وای بر آنان که مشورت خود را از نظر پروردگار پنهان می‌کنند و اعمال ایشان در
ظلمت و تاریکی است و می‌گویند چه کسی ما را می‌بیند و چه کسی ما را می‌شناسد!^۳

علمایان یهودی علم خدا را از نتایج آفریدگاری او می‌دانند و می‌گویند وقتی خدا این جهان
را بنا کرده، نهان و آشکار آن برای او معلوم بوده است. به همین رو، اینان تصریح کرده‌اند:

حتی پیش از آنکه انسان سخنی بگوید، خدا می‌داند که در ضمیر او چیست.^۴

پیش از آنکه موجودی در زهدان مادرش شکل بگیرد، فکر آن در نزد خداوند مکشوف
است.^۵

خدای حاکم مطلق: مهم‌ترین تصویر خدا در عهد عتیق در سه فصل اول سفر
پیدایش شکل می‌گیرد. بر اساس این تصویر که بسیار پیچیده و مرموز است، خدای
عهد عتیق خدایی است با کسوت شهریاری که پادشاه زمین است؛^۶ خدایی شکوهمند

۱. میشنا بر اخوت، ۲:۹.

۲. دانیال، ۲:۲۲.

۳. اشیعیا، ۲:۲۹.

۴. شموت ربیا، ۲:۲۱.

۵. برثیت ربیا، ۹:۳.

۶. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۲۷۳.

که هستی متأثر از هیبت اوست.

گزارش آفرینش، درواقع گزارشی از اراده و کار خداست. خداوند در عهد عتیق از سویی آفریدگاری است توانمند که هرچه اراده کند، بی هیچ مخالفت و دشواری پدید می آورد و از سویی دیگر حاکمی است که فراتر از اراده و خواست مردم بر آنان حکم می راند و به گفته هگل، برای کمترین چیزها سخت ترین قوانین را وضع می کند.^۱ گزارش کتاب مقدس بر این تأکید می ورزد که خدا بر تمام هستی فرمانروایی دارد:

هرچه در آسمان و زمین است، از آن توست وای خداوندا ملکوت از آن توست و تو بر همه سر و متعال هستی.^۲

خدای ما در آسمان هاست. آنچه را که اراده نمود، به عمل آورده است.^۳

بر پایه همان گزارش، این اراده بر هر خواست و تمایل دیگری مقدم است:

و جمیع ساکنان جهان هیچ شمرده شوند و با جنود آسمان و ساکنان زمین بر وفق اراده خود عمل می نمایند و کسی نیست که دست او را بازدارد، یا او را بگوید که چه می کنی.^۴

خدا بر امتهای جهان مسلط است؛ امتهای را ترقی می دهد و هلاک می سازد.^۵

به هر روی، گزارش کتاب مقدس خدا را فرمانروای مطلق هستی می داند. سرافرازی و شرمساری،^۶ غنا و فقر،^۷ خواب و بیداری،^۸ نجات و هلاکت^۹ و همه چیز در دست اوست.

۱. گنورگویلهلم هگل، استقرار شریعت در مذهب، ص ۳۷.

۲. اول تواریخ ایام، ۱۱: ۲۹.

۳. مزامیر، ۱۱۵: ۳.

۴. دانیال، ۴: ۳۵.

۵. ایوب، ۱۲: ۲۳.

۶. مزامیر، ۷: ۷۵.

۷. اول سموئیل، ۲: ۸ - ۶.

۸. اشتر، ۶: ۱.

۹. مزامیر، ۷: ۷۳.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ٤٣

خداآوند بر موفقیت و شکست انسان ناظر است^۱ و به قوم خود امنیت می‌بخشد^۲ و حتی بر اندیشه انسان‌ها محیط است.^۳ در همه این موارد، هدف خدا از فرمانروایی خویش آن است که جلال و صفات متعالی خویش را آشکار سازد:

به خاطر ذات خود، این را می‌کنند؛ زیرا که اسم من چرا باید بی‌حرمت شود؟ و جلال خویش را به دیگری نخواهم داد.^۴

خدایی که اسفار موسی از آن سخن می‌گوید، خدایی است فراتر از کیهان که هروقت اراده کنده سرنوشت آفریدگانش را در اختیار می‌گیرد^۵ خدایی که از نافرمانی قوم چنان خشم می‌گیرد که به موسی خطاب می‌کند:

بنی اسرائیل [را] بگو: شما قوم گردن کشی هستیدا اگر لحظه‌ای در میان شما آیم، همانا شما را هلاک سازم^۶

این خدا نافرمانی را بدون پاسخ نمی‌گذارد:
 انتقام گناه پدران را تا پشت سوم و چهارم بازمی‌ستاند.^۷

خدای غیرجسمانی: اسفار بر خلاف تصور رایج از خدا در میان ملت‌های همسایه، از خدایی نامرئی سخن می‌گوید؛ خدایی که گرچه در همه عالم حضور و تجلی دارد، نادیدنی است. درواقع از همین روست که در عهد عتیق ساختن مجسمه و تمثال خداوند ممنوع گردیده^۸ و دستورهای متعددی در مورد خودداری از بتپرستی صادر شده است. البته در مجموعه عهد جدید اشاراتی به اجزای مختلف بدن خداوند نیز وجود دارد؛ مانند

۱. امثال، ۲:۲۱.

۲. مزامیر، ۴:۸.

۳. امثال، ۲:۲۱.

۴. اشعياء، ۴:۴۸.

۵. مری جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ص ۳۹.

۶. خروج، ۳:۳۳.

۷. همان، ۵:۲۰.

۸. همان، ۴:۲۰.

دست،^۱ پا،^۲ چشم،^۳ و گوش،^۴ اما یهودیان معتقدند این انتساب‌ها به گونه‌ای تمثیلی، به فعالیت‌ها و یا صفات فعلی خداوند اشارت دارند.

خدای بنی‌اسرائیل وقتی در حوریب بر آنها ظاهر گشت، آنان «هیچ صورتی نیدند»^۵ و خداوند نیز به صراحة به موسی اعلام می‌دارد که مخالف است او دیده شود.^۶ با این همه، آیات بسیاری از تورات نشان می‌دهد موسی علیه السلام خداوند را دیده است و دیگران نیز می‌توانند او را ببینند. عالمان یهودی با تأویل این آیات، مراد از دیدن را مشاهده جلال خدا (و یا یکی از فرشتگان) دانسته‌اند. البته از نگاه عارفان یهودی، خدا در هستی حضور و تجلی دارد که این حضور بعدها در شنت عرفانی یهود (قبلا) از اهمیتی دو چندان برخوردار شد؛ مفهومی که در ادبیات یهودی به «شیخنا»^۷ معروف است.

خدای ابدی؛ کتاب مقدس در این زمینه چنین تصریح می‌کند:

خداوند تا ابد خواهد نشست و تخت خویش را برای داوری بر پا خواهد کرد.^۸

علمایان یهودی نیز با استناد به همین آیات خدا را فراتر از زمان معنا کرده‌اند؛ بدین بیان که او پیش از آفرینش هستی وجود داشته و پس از آن نیز وجود خواهد داشت. و یقرا ربا در این باره با خدا چنین می‌گوید:

همه چیز فرسوده و پوسیده می‌شود، جزو که فرسوده و پوسیده نمی‌شود.^۹

خدای اخلاقی؛ برای علمایان یهودی ایمان به خدا به معنای ایمان به موجودی مجرد

۱. اشیاء، ۲۶۵.

۲. پیدایش، ۳:۸.

۳. اول پادشاهان، ۸:۲۹.

۴. توحید، ۶:۱.

۵. تثنیه، ۴:۱۹ - ۱۵.

۶. خروج، ۳:۳۳.

۷. مزمیر، ۹:۸.

۸. همان، ۹:۲۲.

7. Shekhinah.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۴۵

نیست، بلکه آن شالوده زندگی اخلاقی است.^۱ از نگاه آنان، بتپرستی با اخلاق نکوهیده همراه است و اخلاق نیکو نیز با ایمان به خدا. آنها با توصیف خدا به پاکی و قداست و از سویی با تأکید بر آموزه‌ای به نام تقلید از خدا، نتیجه می‌گیرند که انسان می‌باید زیستی اخلاقی داشته باشد.

تصویری که کتاب مقدس از خداوند به دست می‌دهد، با درک قبایل آن روزگار از خدا، تفاوتی اساسی دارد. این تصویر، تنها به جانشینی یهوه به جای خدایان دیگر - که سایر ملت‌ها برگزیده بودند - نمی‌انجامد، بلکه نگرشی جدید به موجودی الهی پدید می‌آید که درپی آورنده ویژگی‌های رفتاری و اخلاقی زیادی برای بنی‌اسرائیل است. در شرک، هیچ کیفیت رفتاری نیست و بت و خدایان بتپرستان - مانند خورشید، دریا، رعد و برق، آسمان و صور فلکی - از هر کیفیت اخلاقی به دورند. اما یهوه، خدای یگانه بنی‌اسرائیل دارای شخصیت و صفات اخلاقی ممتازی است که تأکید اسفار بر آنها کمتر از تأکید این کتاب بر یکی‌انگاری خدا نیست. تأکید کتاب مقدس بر هویت شخص واره خدا و ویژگی‌های رفتاری اش و نیز دعوت بنی‌اسرائیل به تقلید از خداوند، اخلاقی نوین پدید آورد که با اخلاق بتپرستی فاصله‌ای بسیار داشت؛^۲ بدین بیان که خدای بتپرستان خدای پرستش بوده، اما یهوه خدایی است برای پرستش و اطاعت و حتی تقلید.

در عبارتی از میشنا ویقر/ ریا آمده است:

ذات قدوس مبارک به انسان چنین گفت: من پاک هستم؛ مسکن من پاک است؛ خادمان من پاک‌اند و روانی که به تو دادم، پاک است. اگر تو روح خود را به همان پاکی که به تو دادم، به من بازگردانی، چه بهتر، و گرنه آن را پیش چشم تو نابود خواهم کرد.^۳

وقتی در کتاب مقدس قدوسیت به خداوند نسبت داده می‌شود، اشاره‌ای است ضمنی بدین نکته که شما هم «قدس باشید».^۴

۱. آبراهام کوهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۴۷.

۲. هنری بمفورد پارکس، خدایان و آدمیان: تقدیم مبانی فرهنگ و تمدن غرب، ص ۱۰۰.

۳. میشنا ویقر/ ریا، ۱:۱۸.

۴. لاویان، ۲:۱۹.

مؤلفه‌های مفهوم خدا در یهودیت

در دینی تاریخی چون یهودیت که آموزه‌های آن در درازنای روزگار سامان یافته است، به دشواری می‌توان تصویری جاری در این پهنه یافت، اما می‌توان به مؤلفه‌هایی چند اشارت داشت که عناصر مشترک در ک تاریخی این قوم از خداست.

۱. انسان‌وارگی^۱

یهودیان به‌مانند سایر خدایران همواره با این پرسش روبه‌رو بوده‌اند که از این خدای نادیدنی با چه ادبیاتی سخن بگویند. به همین دلیل، آنان همچون دیگر مردمان از روزگار نخست تا به امروز برای خداوند از تعابیری بهره می‌گرفته‌اند که مناسب ارتباط‌های آدمیان با یکدیگر است. از این روی، ادبیات دینی یهودی انباسته از سخنانی است که خداوند را به عنوان پدر یا پادشاه می‌خوانند و یا صفاتی چون خشمناکی و خوشنودی را بدو منتبه می‌کنند.

این ویژگی‌ها نیک می‌فهماند که یهودیان درباره خدا با زنده‌ترین تعابیر متداول و فراخور خود سخن گفته‌اند؛ عباراتی که سبب گشته بود گاه تصوری جسمانی از خدا شکل گیرد که بی‌گمان با تعالیم متون مقدس آنان ذر تنافی است، این امر موجب شد فیلسوفان یهودی در قرون وسطی با کوششی بسیار به یهودیان و منتقدان خود بقولانند که خدایی که یهودیان از آن سخن می‌گویند، جسمانی نیست.

کتاب مقدس یهودیان، سراسر عباراتی است که در آنها برای توصیف خداوند از مفاهیم انسان‌گرایانه^۲ استفاده شده است. در این کتاب، خدا دارای چشم است و مانند هر انسانی دستانی دارد. او دارای اراده است و مانند آدمی گاه اراده‌اش ناگهان تغییر می‌کند و گاه نیز خشم می‌گیرد و دیگران را گوشمالی می‌دهد وای بسا از کرده خویش نیز پشیمان می‌شود.^۳

در هر حال، ادبیات انسان‌گارانه خدا با آن پشتونه تاریخی، در میان ملتی که پیشینه

1. Anthropomorphism.

2. Anthropomorphism.

3. Louis Jacob, "God" in: *Contemporary Jewish Religious thought*, P. 292.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۴۷

روشنی در تأملات فکری و فلسفی نداشت، چنان اثرگذار بود که تصور خدا، به عنوان انسانی قوام یافت که در خیر و خوبی و قدرت از دیگران قوی‌تر است.^۱

۲. تعالی گرایی^۲

سنت دینی یهودی هماره بر این نکته انگشت می‌نهد که خدا از هر آنچه در هستی است، بالاتر است. این سنت در برابر تصویر انسان‌انگارانه از خدا، نشان می‌دهد وجود خدا با سایر موجودات هستی تمایزی آشکار و دائمی دارد و هر آنچه انسان با عباراتی انسان‌انگارانه در توصیف خدا گفته است، جز تلاشی برای توصیف موجودی در کنایه‌نیزیست. به باور یهودیان، خدا را نمی‌توان با هیچ‌یک از مخلوقاتش قیاس نمود؛ چراکه او با همه چیز، روش او با همه روش‌ها و نیز گفتار و کردارش با همه رفتار و گفتار آفریده‌ها تفاوت دارد. از نگاه این دین، بتپرستی از آن رو منفور و غیراخلاقی است که خدا به مانند مخلوقاتش فرض می‌شود.^۳

۳. همه در خدایی^۴

عنصر دیگر مفهوم خدا در ادبیات دینی یهودی، حضور خدا در همه چیز است. وقتی انسان‌انگاری خدا برای الاهیات یهودی مشکلاتی پیدی آورد و در مقابل تعالی‌انگاری خدا کوشید آن را از حوزه مشابهت با خلقت بالاتر برد، همه‌گرایی نیز بر این نکته پای فشرد که خدا به رغم تمایز با همه چیز، در همه آفریدگانش حضور و تجلی دارد؛ باوری که بی‌گمان از آموزه‌های متأخر در الاهیات یهودی است.

۴. همه‌گرایی^۵

بر پایه این باور، خدا آفریدگار همه انسان و زمین و بهویژه خدای همه آدمیان است. او پادشاه زمین است و بر پنهان آن حکم می‌راند. در کتاب مقدس بارها تأکید شده که خدا، خدای تاریخ بشر است. او دل نگران و دلسوز آدمیان است. از منظر این کتاب، بی‌شک خدا با موجودات

1. Geoffrey William Bromiley, “God” in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, V. 2, P. 497.
2. Transcendentalism.
3. Alan Unterman, *The Jews: Their Religious Beliefs and Practices*, P. 17.
4. Pan-en-theism.
5. Universalism.

دستسازش مشابهتی ندارد) بر اساس اصل تعالی گرایی)، اما با جملگی شان در ارتباط است و خواهان سعادت همه آنهاست.

۵. ویژه گرایی^۱

در مقابل مؤلفه پیشین، در کتاب مقدس با این تصور غالب روبه روییم که خداوند فقط خدای بنی اسرائیل است. بر اساس اسفار پنج گانه، یهوه خدایی است کاملاً ملی و شخصی.^۲ بر پایه گزارشی از عهد عتیق درباره خداوند، اراده خدا که در آغاز بر این استوار شده بود که همه انسان‌ها را سرپرستی کند و در جهت احیای همه مردم باشد.^۳ با استقرار در خاندان ابراهیم پایان یافت و یهوه به خدایی بدل شد که تنها متکلف امر خاندان خاصی است.^۴ از این پس، خدا از میان همه اقوام، ملت اسرائیل را قوم خاص خود قرار داد. عاموس از این باور چنین یاد می‌کند:

من فقط شما را از تمامی قبایل زمین شناختم.^۵

در ادبیات مکتوب یهودیت، اندیشه «قوم برگزیده»^۶ از موضوعات پر بسامدی است که اهمیت بسیار دارد؛ اندیشه‌ای که با وجود اختلاف عمده در فهم آن، با تأییدات روشنی از اسفار خمسه و حتی کل کتاب مقدس عبری همراه است.^۷ نفوذ این تفکر در میان بنی اسرائیل تا بدان حد عمیق بوده است که تا قرن هشتم پیش از میلاد – یعنی تا پیش از آمدن پیامبری شاعر مسلک و نواندیش به نام اشیعیا – یهوه خدایی بود کاملاً قبیله‌ای که اگر هم مانند خدایان دیگر قبایل در نماد بست جسمیت نیافت، اما اعتقاد بر این بود که جسمآ در مکانی خاص قرار دارد و بر سرزمین فلسطین حکم می‌راند. تا این زمان یهودیان به ندرت یهوه را خدای همه قبایل و یا دست کم خدای همه عبرانیان می‌دانستند. بنی اسرائیل در تعاملشان با

1. Particularism.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. پیدایش، ۲۰:۵۰.

4. Jack Miles, *God: A biography*, P. 67.

۵. عاموس، ۳:۳.

6. Chosen people.

7. Henri Allen, “chosen people” in: *Contemporary Jewish Religious thought*, P. 55.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۴۹ □

خدا با تکیه بر این باور که آنها قوم برگزیده خدایند و از سویی اعتبار هر خدا نیز به رفاه حال پیروانش بستگی دارد، معتقد بودند خدا به هنگام مشکلات و سختی ها به یاری شان خواهد شتافت. به همین دلیل، آنان در گفتگوهای بی شمارشان با یهوه این نکته را بدو یادآور می شدند که آنان قوم اویند و پسندیده نیست اعتبار یهوه با دست و پنجه نرم کردن قومش با دشواری ها، به خطر افتند.^۱

در جریان ساختن گوساله و پرستش آن از سوی قوم یهود،^۲ آنجا که خدا خشم می گیرد و اراده می کند تا بنی اسرائیل را نابود کند، موسی به تصرع و زاری، این نکته را به خدا یادآور می شود که این قوم، قوم اویند:

موسی نزد یهوه، خدای خود تصرع کرده، گفت: ای خداوندا چرا خشم تو بر قوم خود - که... [آنها را] از زمین مصر بیرون آورده ای - مشتعل شده است؟ چرا مصریان این سخن گویند که ایشان را برای بدی بیرون آورد؟ ... پس خدا از آن بدی - که گفته بود به قوم خود برساند - رجوع فرمود.

توجه تاریخی خدا به قوم بنی اسرائیل با این اندیشه توجیه می شود و الاهیات یهود بر پایه چنین باوری شکل می گیرد. کتاب مقدس با استناد به همین باور، رهایی از بندگی کنعانیان را تبیین می کند:

و خداوند گفت مصیبت قوم خود را که در مصرند، دیدم و استغاثه ایشان را از دست سرکاران ایشان شنیدم؛ زیرا غم های ایشان را می دانم و نزول کرده ام تا ایشان را از دست مصریان خلاصی دهم.^۳

همین رابطه تاریخی است که سبب می شود وقتی موسی در نقش مسیحی قوم، سرنوشت آنان را به دست گیرد و خود را فرستاده خدا برای نجات بنی اسرائیل معرفی کند، قوم بیان که از این توجه خاص در شگفت ماند و از او سندی بخواهد، رهبری اش را بیذیرد و به فرمانش درآید. در نهایت همین باور تاریخی است که نزول شریعت را به عنوان برنامه

۱. هنری بیمفورد پارکس، خدایان و آدمیان: تقدیم ایان فرهنگ و تمدن غرب، ص ۱۱۳.

۲. خروج، ۳: ۱۵ - ۱۱.

۳. همان، ۳: ۷.

۵۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

رهایی بخش خدا برای این قوم، موجه نشان می‌دهد.

بنی اسرائیل با تکیه بر همین باور، خود را از غیریهودیان جدا کردند. بر اساس این اعتقاد، وقتی اینان به سرزمین مقدس وارد شدند، موسی بدانها دستور داد با اقوام ساکن در آنجا عهدی نبندند و از آنان دختری به همسری نگیرند و مذبح هایشان را ویران کنند و بی‌هیچ ترحمی همه آنها را نابود سازند.^۱

۶. پیمان‌گرایی^۲

یکی دیگر از مؤلفه‌های اساسی در تصویر خدا در یهودیت، عنصر پیمان است. از سنت رایج این دین بر می‌آید که مهم‌ترین خاستگاه برگزیدگی، عهدی است که خدا با ابراهیم و پس از او در شرایط تاریخی متفاوت با موسی و بنی اسرائیل بست.^۳ این عهد هیچ‌گاه فراموش نشد و همواره حتی در تیره‌ترین روزهای تاریخ این ملت، روزنه امید آنها برای آینده‌ای روشن بود. آنان سالیانی دراز در مصر با برگزیدگی زیستند و سرگردانی در بیابان، مبارزه با ساکنان سرزمین موعود، شرایط سخت اسارت در بابل و نیز سلطه رومیان و پراکنده‌گی را به جان خریدند، اما بدان امید که وعده‌های خدا به ابراهیم و موسی تحقق یابد.

اسفار بر رابطه مبتنی بر پیمان میان خدا و بنی اسرائیل تأکیداتی روشن دارد؛ پیمانی که ابتدا میان خدا و نوح بسته شد.^۴ بر پایه این پیمان که مفادی جهان شمال داشت، خدا متعهد شده بود بار دیگر زمین را با طوفان ویران نکند. نشانه این پیمان رنگین کمانی بود که در آسمان ظاهر شد. این پیمان دیگر بار و در زمان ابراهیم، با این ادبیات متفاوت و قومی تجدید شد:

و عهد خود میان خود و ذریه تو را استوار می‌سازم، تا اینکه این عهد نسل بعد نسل جاری باشد تا تو را و بعد از تو ذریه تو را خدا باشم و تمامی زمین کنعان را به تو و به نسل تو و هم تا ملک ابدی آنها باشد و خدای ایشان خواهم بود.^۵

۱. دوم پادشاهان، ۷: ۶ - ۲.

2. Testamentalism.

3: Dan Cohn-sherbok, *The Blackwell dictionary of Judaica*, P. 88.

۴. بنگرید به: پیدا/ش، ۱۱: ۹.

۵. همان، ۱۷: ۱۰ - ۷.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۵۱

علامت این پیمان ختنه بود که هر شخص مذکور از خاندان ابراهیم را وارث و عده‌های خدا می‌سازد. پیمان مجبور از آن روی میان خدا و ابراهیم بسته شد که آن جناب با تمام وجود اطاعت از خداوند را نمایاند:

بار دیگر فرشته خدا از آسمان ابراهیم را صدا زده، به او گفت: خداوند می‌گوید به ذات خود قسم خورده‌ام که چون مرا ملاقات کردی و حتی یگانه پسرت را از من دریغ نداشتی، تو را چنان برکت دهم که نسل تو مانند ستارگان آسمان و شن‌های دریا بی‌شمار گردند؛^۱ زیرا تو مرا اطاعت کرده‌ای.^۲

در حقیقت عهد خدا با ابراهیم و عده‌ای بود استوارشده بر شخصیت ممتاز و متمایز او. اما بعدها وقتی این عهد در کوه سینا با تمام جماعت اسرائیل تجدید شد، به پیمانی دوسویه بدل گردید؛ پیمانی که بر پایه آن، خدا در قبال بنی اسرائیل بر اساس تعهد و وفاداری آنان به شریعت، مسئول خواهد بود:

و اکنون اگر آواز مرا فی الحقيقة بشنوید و عهد مرا نگاه دارید، همانا خزانه خاص من در جمیع قوم‌ها خواهید بود؛ زیرا که تمامی جهان از آن من است و شما برای من^۳ مملکت کهنه و امت مقدس خواهید بود.

عناصر پیش‌گفته در ایمان یهودیان به خدا همواره وجود داشته است. اگرچه ممکن است هریک در شرایطی خاص از تاریخ و یا در نزد گروهی خاص اهمیت بیشتری یافته باشد، با این همه، آنها را می‌توان عناصر اساسی ایمان یهودی دانست.

یهودیت معاصر با پذیرش افکار جدید در قلمرو ایمان خویش انشعاباتی را در درون خود پذیرفته است؛ به گونه‌ای که گویا هیچ‌یک از تصاویر پیش‌گفته از خدا امروزه برای یهودیان کاملاً پذیرفته نیست. با این وصف، التزام اساسی به توحید در میان پیروان این دین پایر جاست و «وحدت»^۴ و «بساطت»^۵ خدا هنوز از محورهای اساسی ایمان یهودی در قرن بیستم به شمار می‌رود.

۱. همان، ۱۸:۲۲ - ۱۵.

۲. همان، ۱۸:۱۲.

۳. خروج، ۵:۱۹.

4. Oneness.
5. Unity.

شناخت‌شناسی خدا

یهودیت سنتی برخلاف سنت متناول در فلسفه و منطق ارسطویی و افلاطونی، به مباحث عقلی درباره خدا و جهان بی‌علاقة‌اند. در این سنت آموخته می‌شود:

هرگز که درباره چهار چیز بیندیشید، بهتر است که به دنیا نیاید؛ در بالا چیست؛ در پایین چه خبر است؛ پیش از آفرینش جهان چه بوده است و پس از انقراض عالم چه خواهد شد.^۱

در یهودیت سنتی، بی‌گمان ایمان به خدا به معنای ایمان به موجودی است منحصر به فرد و کاملاً متمایز از دیگر موجودات. اما چگونگی شناخت این خدا همواره برای بنی اسرائیل بحث برانگیز بوده است. آنان هماره با این پرسش روبه‌رو بودند که از این موجود کاملاً متمایز به چه نوع شناختی می‌توان رسید و یا چگونه می‌توان از طبیعت این موجود سخن گفت.^۲ مروری گذرا بر الاهیات یهودی نشان می‌دهد خداشناسی در این دین دست کم دارای چهار رویکرد عمدۀ است:

۱. شناخت نقلی و تعبدی: در دوره‌های اولیه الاهیات و فلسفه یهودی، خداشناسی کاملاً تعبدی و مبتنی بر کتاب مقدس و تفاسیر آن و نیز میدراش‌های معلمان یهودی بود. خداشناسی تعبدی، بر مفاهیم انسان‌شناسانه استوار بوده و در قرآن، تلاش عقلانی و نظام‌مندی برای تبیین ذات خداوند صورت نگرفته است. البته اسرائیلیان قدیم و نیز خاخام‌ها درباره بنیادی ترین مسائل فلسفی می‌اندیشیده‌اند، اما افکارشان پراکنده بود و با تفکر فلسفی یونانی – که در آثار نویسنده‌گانی چون افلاطون و ارسطو یافت می‌شد – تفاوتی بسیار داشت.^۳

۲. شناخت یونانی: فیلون^۴ اسکندرانی، پایه‌گذار این سبک خداشناسی، در میان متفکران یهودی در قرن اول میلادی جایگاهی ویژه دارد. او در آثارش کوشیده است فلسفه یونانی و

۱. میثنا حکیمکا، ۱:۲.

2. Louis Jacob, “God” in: *Contemporary Jewish Religious thought*, P. 292.

۳. دن کوهن – شرباک، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ص ۱۲.

4. Philo.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۵۳

تعلیمات یهودی را با هم درآمیزد. وی با استفاده از روش تأویلی در تفسیر کتاب مقدس، خدای یهودیت را با مقوله‌های فلسفی یونان تبیین نمود و دیدگاه‌های یهودیت را نسبت به خدا و بشر و جهان بازسازی کرد.

پس از فیلون اسکندرانی، اسحاق بن سلیمان اسرائیلی^۱ راه او را پی گرفت. او که شیفته آثار نوافلاطونی بود، در تنظیم نظریاتش از آثار کندی - فیلسف مسلمان قرن نهم میلادی که به متون یونانی دسترسی داشت - بهره‌های بسیار برد.

۳. شناخت فلسفی: با آغاز قرون وسطی و تحت تأثیر ادبیات فلسفی یونانی - که فیلون پیشگام آن بود - و نیز متأثر از کلام اسلامی (معتلی)، نوعی الاهیات عقل‌گرایانه در یهودیت پدید آمد و به دنبال آن خداشناسی در یهودیت از تبیین‌های عقلانی بهره گرفت.

داود مقمص^۲ یکی از فلاسفه یهودی است که تحت تأثیر کلام معتزلی، به وحدت ذات و صفات خدا و دربی آن به وحدت معنایی صفات معتقد بود. سعدیا گائون^۳ نیز همچون مقمص و متأثر از متكلمان معتزلی به وحدت ذات و صفات اعتقاد داشت و لازمه تعدد ذات و صفات را مرکب بودن خدا می‌دانست.^۴ کسانی چون یعقوب قرقستانی،^۵ یوسف بصیر،^۶ سلیمان بن گبیرول،^۷ ابن پقدا،^۸ ابن میمون و یهودا هلوی در شمار فیلسفان یهودی در قرون نهم تا پانزدهم میلادی اند که در نوشته‌های خود بر آن بودند تا ماهیت دین یهود را در پرتو اندیشه غیردینی تبیین کنند. البته یهودیت سنتی، این شناخت را چندان نمی‌پذیرفت و از همین روی بود که آنان را ملعونان نامیدند.^۹

۴. شناخت عرفانی: عرفان یهودی که کامل‌ترین شکل آن را در قبالا^{۱۰} می‌توان یافت، آغاز

1. Isaac ben Solomon Israeli.
2. David al-Mukammis.
3. Saadia Gaon.
4. Dan Cohn-sherbok, *Judaism*.
5. Jacob Al-Kirkisani.
6. Yusof Al-basir.
7. Solmon Ibn Gabiro.
8. Bahya Ibn Pakuda.

۹. هری اوسترین ولفسن، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی.

10. Kabllah.

نامعلومی دارد، اما بی‌گمان ریشه‌های این عرفان را در برخی از نوشه‌های کتاب مقدس و تجارب پیامبران یهودی می‌توان یافت.^۱ از جمله نخستین نمایندگان این تفکر که آثاری مکتوب دارد، یعقوب نازیر^۲ است. او رساله‌ای در باب «تجلى و صدور» نگاشت که از متون کلاسیک قبل است. اسحاق نایبنا^۳ و شاگردانش در اواسط قرن نوزدهم نظریات نازیر را کامل کردند. از نگاه او، خدا «این سوف»^۴ یعنی نامتناهی و مطلق است و هیچ‌چیز خارج از این مطلق قرار ندارد. از این رو جهان با همه تکرش، در او واحد است. اوج شناخت عرفانی را باید در کتابی موسوم به ژهر^۵ جست که در ۱۳۰۰ میلادی فردی به نام موسنی لئونی^۶ آن را نگاشت. بر پایه این کتاب، ذات الالهی دارای دو وجه است: وجه عدمی که نامحدود، بحث و بسیط، ناشناختنی و نهان ترین نهان هاست (این سوف) و وجه وجودی که صفات، اسماء و افعال بی‌شمار و بی‌نهایت را دربرمی‌گیرد.^۷

وجودشناسی خدا

بر اساس کتاب مقدس یهودیان، وجود خداوند از آن روی که امری مسلم و بی‌شیوه است، موضوعی برای پرسش و یا اثبات کردن نیست.^۸ از نگاه این اثر، وجود خدا نیازمند دلیل‌آوری نیست؛ چراکه «این [تنها] احمق است که در خود می‌گوید خدا وجود ندارد.»^۹ با این همه، از ادبیات عمومی کتاب مقدس می‌توان دریافت که ایمان به وجود خدا نتیجه مسلم آگاهی از هستی جهان و کائناتی است که بدون خالق و آفریدگار پدید نیامده است. به بیانی دیگر، هستی جهان نتیجه قهری وجود خداست.^{۱۰} در حقیقت خداوند خود را از طریق آفرینش به

1. Sidney Spencer, *Mysticism in world religion*, P. 170-175.

2. Jacob ha-Nazir.

3. Isaac the Blind.

4. Ein Sof.

5. Daniel Matt, *Zohar: the Book of Enlightenment*.

6. Moses de Leon.

7. Daniel Matt, *Zohar: the Book of Enlightenment*.

8. Alan J. Avery-peake, *The Encyclopedia of Judaism*, P.174.

۹. مزامیر، ۱:۱۴.

۱۰. آبراهام کوهن، خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه‌های یهود، ص ۴۴.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۵۵

انسان معرفی می‌کند و کتاب مقدس بدو می‌آموزاند که نقش، قدرت، حکمت و خیرخواهی خدا را از طریق تأمل در هستی دریابد.^۱ این موضوع در نخستین گفت و شنود موسی و فرعون آمده است؛ آنجا که فرعون از موسی دلیلی بر وجود خدا می‌خواهد:

خدای شما کیست که تا من کلام او را بشنوم، و موسی در پاسخ می‌گوید: جهان از اقتدار و جبروت خدای ما آنکنه است. او پیش از آفرینش کائنات وجود داشت و پس از پایان جهان نیز وجود خواهد داشت. او تو را آفریده و در کالبد تو روح دمیده است. او آسمان‌ها را گسترانیده است و زمین را پی افکنده است... او جنین را در شکم مادرش شکل می‌دهد و او را به صورت موجودی زنده پدید می‌آورد.^۲

کتاب مقدس و به تبع آن معلمان یهودی، طبیعت را بهترین گواه بر وجود خدا می‌دانند. ابن میمون - مهمنترین فیلسوف یهودی در قرون وسطی - بدین حقیقت این گونه اشاره می‌کند:

بنای همه بناها و اساس همه دانش‌ها به وجود اولیه‌ای دلالت دارند که آنها [را] به سمت وجود سوق داده است. همه موجودات در آسمان و همه آفریدهای زمین و آنچه در میان این دو هست، تنها به این دلیل از هستی برهه برده‌اند که خدا به واقع وجود دارد.^۳

مشابه بیان این فیلسوف در سراسر کتاب مقدس و ادبیات خاخامی یهودی به روشنی پدیدار است. در دو روایت وارد از مکاشفه ابراهیم، او با این بیان که «جمیع موجودات از داشتن خالق و صانع ناگزیرند»، شناخت خدا و استدلال خود بر وجود او را بر طبیعت استوار می‌سازد.^۴ به همین روست که منابع یهودی ابراهیم را در کنار ایوب، حزقيا (سلطان یهودا) و پادشاه فرجامین هستی یعنی ماشیح، چهار نفری معرفی می‌کنند که خدا را با کمک اندیشه خود و تعالیم دیگران شناخته‌اند.^۵

1. Alan J. Avery-peak, *The Encyclopedia of Judaism*, P. 174.

۲. شمومت ربا، ۵: ۱۴.

3. Louis Jacob, "God" in: *Contemporary Jewish Religious thought*, V. 1, P. 291.

۴. پرشیت ربا، ۳۸: ۱۳.

۵. بیمید بار، ۱۴: ۲.

دانشمندان یهودی که در مباحثات خود با بتپرستان گاه مجبور بودند خدای نادیده خود را اثبات کنند، به همین شیوه کتاب مقدس به نوعی الاهیات طبیعی متousel می‌شدند و به هستی و آفرینش آن استدلال می‌کردند. ربی یهوشوع وقتی درباره دیدن خدا با پرسش هادریان، امپراتور روم روبه رو شد، بدو گفت: در این روز گرم تابستان می‌توانی در خورشید بنگری؟ هادریان گفت: نه! ربی یهوشوع در ادامه گفت: تو نمی‌توانی به خورشید که یکی از ملازمات وجود خداست، نگاه کنی، از این رو به طریق اولی نیز نمی‌توانی خود خدا را ببینی.^۱ در ادبیات دینی یهودی، ایمان به وجود خدا امری بیش از یک پذیرش عقلانی است. کتاب مقدس منکر وجود خدا را فردی فاسد الأخلاق می‌داند. در این کتاب، جمله «خدایی وجود ندارد»، از زبان فردی به نام ناول^۲ ادا می‌شود، اما آیات بسیاری بر این امر دلالت دارند که او با وجود این اعتراف، نظارت خدا بر همه اعمالش و پاسخگو بودن خود را در قبال این اعمال پذیرفته بوده است.^۳ از این روست که برابر تعلیمات تلمودی، یهودیان به عنوان وظیفه‌ای اخلاقی در نماز صبح و مغرب خود چنین اعتراف می‌کنند:

بشنوای اسرائیل! خداوند، خدای ما، خدای یکتاست.^۴

آنان این اعتراف را گردن گرفتن یوغ و سلطنت خداوند آسمان‌ها می‌شمرند.^۵

وحدانیت

توحید را معمولاً به شکلی ساده اعتقاد به خدای یگانه تعریف می‌کنند، اما در پس این سادگی، پیچیدگی‌های بسیاری نهفته است. یهودیت در طول تاریخ پر فراز و فرودش همواره خود را دینی توحیدی خوانده است. این دین هماره خود را متعهد می‌دانسته تا به خدای یگانه ایمان بورزد، اما معنای این اعتقاد و الاهیاتی که در آن هست، به گونه‌ای چشمگیر از دوره‌ای به

۱. حولین، ۵۹: ب.

2. Naval.

۳. مژا/سیر، ۵۳: ۲؛ ارمیا، ۱۰: ۱۲.

۴. تثنیه، ۶: ۴.

۵. برآخوت، ۲: ۲.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۵۷

دوره دیگر تفاوت می‌کند.^۱ به همین دلیل، اگر کتاب مقدس یهودیان در شکل تاریخی اش به عنوان مجموعه‌ای نامنسجم بررسی شود، آشکار خواهد شد که خدای اسفار خمسه،^۲ با خدایی که بعدها در سنت دینی انبیا مورد توجه قرار می‌گیرد، تا چه اندازه غیرهم‌اند. توحید مورد نظر در اسفر موسی، توحیدی است انتخابی؛ بدین بیان که یهودیان مکلف شده‌اند از میان خدایان متعدد، یهوه را برگزینند. تأکید اسفر بر این انتخاب و تنها پرستش او، از نظر مفهومی بر یگانگی خدا و نفی خدایان دیگر دلالت ندارد.^۳ بلکه این تأکید و از سویی هشدارهای پی در پی در این باره که یهوه خدایی غیور است و هر دیگر پرستی را با سخت‌ترین عذاب‌ها پاسخ خواهد داد،^۴ به طور ضمنی بیان‌گر آن است که خدایان دیگر به‌اندازه یهوه از واقعیت بهره داشته‌اند.

اما در نوشه‌های انبیا تصویر دیگری از توحید نمایانده شده است. نخستین و البته مهم‌ترین کاری که آنان در نوشه‌های خود با جدیت تمام دنبال می‌کردند، به دست دادن تفسیری تازه از خدای پرستی و توحید بود. با تلاش‌های بی‌دریغ آنان، «یکی‌پرستی»^۵ اسفر خمسه، به «یکتا‌پرستی»^۶ بدل شد؛^۷ حقیقتی که در شش قرن پیش از میلاد در این بیان اشیاعی آمده است:

من یهوه هستم و غیر از من خدایی نیست. من کمر تو را بستم، هنگامی که مرا نشناختی تا از مشرق آفتاب و مغرب آن بدانند که سوای من احده نیست. من یهوه هستم و دیگری نیست.^۸

اما اگر از این خوانش تاریخی کتاب مقدس ضرف نظر کنیم و این کتاب را آن‌گونه که خود یهودیان باور دارند، مجموعه‌ای به هم پیوسته بدانیم، در این صورت وحدانیت خدا به

1. Alan Unterman, *The Jews: Their Religious Beliefs and Practices*.

2. سیفرهای پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه.

3. هنری بمفورد پارکس، خدایان و آدمیان: *نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب*، ص ۱۰۲.

4. خروج، ۲۰: ۵.

5. Monolatry.

6. Monotheism.

7. Dan Cohn-sherbok, *Judaism*, P. 343.

۸. اشیاعی، ۴۵: ۷ - ۵.

این معنا که تنها یک خدا در هستی وجود دارد و ذات الاهی تقسیم ناپذیر است، از اصول مسلم کتاب مقدس به شمار می‌رود. وحدانیت خدا مهتم‌ترین موضوع مورد تأکید عهد عتیق است.^۱

بنا بر کتاب مقدس یهودیان، هستی وجودش را مدبون یک خداست؛ خدایی که آفریدگار زمین و آسمان است و از آنجا که انسان در صورت او آفریده شده است، همه انسان‌ها با هم خواهر و برادرند.^۲

روشن‌ترین عبارت که بی‌هیچ تأویلی بر این یگانگی دلالت دارد، عبارتی است از سیفْر تثنیه که یهودیان هر روز در «نماز شماع»^۳ آن را تکرار می‌کنند:

بشنو ای اسرائیل! خداوند، خدای ما، خدایی یگانه است.^۴

علمایان یهودی برای توحید خدا دلایلی اقامه نکرده‌اند و حتی خود کتاب مقدس در این باره هیچ نگفته‌است. با این حال، وقتی اینان ناگزیر می‌شده‌اند از توحید در برابر شرک دفاع کنند، به آیات کتاب مقدس استدلال می‌کرده‌اند. برای مثال، ربی سمیلای از اینکه در کتاب تثنیه به صورت مفرد آمده است «خدا زمین را آفرید»، چنین نتیجه گرفته که خداوند یکتاست.^۵

گفتار چهارم: خدا در مسیحیت

مسیحیت در میان ادیان، تنها دینی است که از بطن دینی دیگر بیرون آمده و هنوز هم پیوندهای معرفتی، الاهیاتی و تاریخی خود را با دین مبدأ حفظ کرده است. وقتی عیسی کار رسالت خویش را در میان یهودیان آغاز کرد، هرگز ادعا نکرد دینی تازه را بنیان می‌نهد؛ چنانکه شواهد گفتاری و سیره رفتاری اش نیز این مدعای را تأیید می‌کند. او در نخستین بیانیه رسمی اش در «موقعه سر کوه»، آشکارا تصور نقض دین موسی را رد می‌کند:

۱. بنگرید به: تثنیه، ۴: ۳۵ و ۴: ۳۹؛ اول پادشاهان، ۸: ۶۰؛ اشعياء، ۴: ۴۵ و ۶: ۵.

2. Dan Cohn-sherbok, *Judaism*, P. 343.

3. Shema Prayer.

۴. تثنیه، ع: ۴.

۵. آبراهام کوهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص: ۳۱.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۵۹

گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم.^۱

تا سال ۴۶ میلادی و تا پیش از آنکه شورای اورشلیم موضوع مورد مناقشه رسولان مسیحی بر سر تازه واردگان (آمی‌ها) را در دستور کار خود قرار دهد، مسیحیان گروهی یهودی به شمار می‌آمدند که مانند دیگر یهودیان در معبد حاضر می‌شدند و رفتار دینی خود را انجام می‌دادند. تنها تفاوت این دسته از یهودیان با سایرین در این بود که اینان معتقد بودند عیسی همان ماسیح و موعود یهودی است. در این سال بود که بیانیه مهم شورا ضمن پایان دادن به منازعه رسولان، زمینه‌های جدایی دینی نوین را پدید آورد که بعدها مسیحیت نام گرفت.

با این همه، مسیحیت همواره با دین مبدأ در پیوند بوده است. از نگاه پیروان این دین، متن مقدس یهودیان به عنوان متن مقدس برای مسیحیان نیز اعتبار دارد. آنان به آیات این کتاب استدلال می‌کنند و به گزارش‌های تاریخی و الاهیاتی آن ایمان دارند. بسیاری از اصول ایمانی مسیحی در متون مقدس یهودی ریشه دارد. الاهیاتی که پولس برپا می‌دارد تا نشان دهد نجات و رستگاری نه بر پایه رفتار دینی، که بر اساس ایمان روی خواهد دارد، تماماً برگرفته از اصول الاهیاتی یهودی است. مفاهیمی چون گناه نخستین، مرگ، غلامی و پسرخواندگی که پولس در استدلال خود از آنها بهره می‌گیرد، مفاهیمی است کاملاً یهودی.^۲

به همین روست که او برای اثبات ادعای خود به زندگی ابراهیم اشاره می‌کند که چگونه بیان که شریعتی وجود داشته باشد، به رستگاری رسید. بر این بنیاد، بحث درباره هریک از حوزه‌های ایمان مسیحی بهویژه بحث از خدا - که مهم‌ترین حوزه ایمانی در این دین است - بدون توجه به پیشینه یهودی آن، بحثی ناتمام است. عیسی مسیح سخن خود را با این جمله آغاز می‌کند: «زمان به آخر رسیده و ملکوت خدا نزدیک است.» این سخن بدین معناست که عیسی تعالیم خود را از یک دیدگاه آخرت‌شناسانه یهودی درباره پادشاهی خداوند می‌آغازد. او پادشاهی مورد انتظار یهودیان را چنان نزدیک اعلام می‌کند که هر لحظه ممکن است روی دهد. وی خدا را پادشاه زمین و آسمان، آفریدگار هستی و نگهدارنده آن می‌خواند و نیز آنکه

۱. متی، ۵: ۱۷.

۲. بنگرید به: مهراب صادق نیا، «پولس و شریعت»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۵، ص ۶۰ - ۲۵.

۶۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

نیازهای انسان‌ها را به خوبی می‌داند. همه این اشارات بیانگر این حقیقت است که خداشناسی

عیسی از سنت دینی یهودی برخاسته و عیسی در همان نظام ایمانی سخن می‌گوید.^۱

بر همین اساس است که مسیحیان برای تبیین‌های الاهیاتی خویش از خدا (مثلاً) بیان

مفهوم خدا و نیز اوصاف او) به نوشتۀ‌های عهد عتیق تسلیک می‌جویند. نیز بر این بنیاد است که

در تبیین ماهیت خدا، اوصافی که در متون عهد عتیق برای خدا پرشمرده شده، از نگاه مسیحیان

نیز پذیرفته شده است. حال به پاره‌ای از تأکیدات عهد جدید بر این اوصاف، اشاره می‌شود:

نام خدا: مسیحیان خداوند خویش را «آب» یا «آبا»^۲ می‌خوانند. این لفظ و ازهای

«آرامی» است، به معنای پدر^۳ یا همان پدر آسمانی که هستی و حیات آدمی در دست اوست

و به کرات در اناجیل نیز از زبان عیسی^۴ نقل شده است.^۵ یهودیان متأخر خدا را «پدر» و

خود را پسر می‌نامیدند^۶ و از همین رو به احتمال، مسیحیان این لقب را از آنان برگرفته‌اند.

عیسی^۷ با بخشیدن رنگ عاطفی خاص به این لقب، به شاگردان خود توصیه کرده است

خدا را «آبا» بنامند.^۸

در عهد جدید، «تئوس»^۹ که واژه‌ای است یونانی، در معنای خدا دارای بیشترین کاربرد

است. گاه خداوند، آلفا و امگا به معنای الف و یا خوانده شده^{۱۰} و گاهی اول و آخر^{۱۱} و یا

«او که هست و بود و می‌آید»^{۱۲} و گاه نیز ابتدا و انتهای^{۱۳} نامیده شده است.^{۱۴} کلمه پدر در

1. John Hick, *Three Faiths, One God: a Jewish, Christian, Muslim encounter*, P. 46.

2. Abba.

۳. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۲.

۴. متی، ۲۵:۳۴

۵. پنگرید به: مژامیر، ۲: ۷؛ هوشیع، ۱: ۱۱.

۶. ریچارد بوش و دیگران، جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز، ج ۲، ص ۶۹۲

7. Theos.

۸. مکائنه بیوختا، ۱: ۱

۹. همان، ۳: ۸

۱۰. همان، ۴: ۱

۱۱. همان، ۲۱: ۶

۱۲. هنری تیسن، الاهیات مسیحی، ص ۲۵

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۶۱

کتاب نیز به خدا (اقنوم اول از اقانیم سه‌گانه) اشاره دارد.^۱

بر اساس کتاب مقدس ابوت، خدا دو جنبه دارد: جنبه عام که شامل همه انسان‌هاست (از آن روی که همه آنها شبیه خدا آفریده شده‌اند) و دیگر جنبه خاص که تنها مؤمنان را دربرمی‌گیرد؛ یعنی کسانی که به عیسی مسیح ایمان آورده و به مقام فرزندی خدا نایل آمده‌اند.^۲ خدای مشخص: در طول قرن‌ها، الهی دانان و نیز مؤمنان مسیحی تردید نداشته‌اند که در سخن گفتن از خدا باید از تعبیر شخص‌وار بهره گیرند. در ادبیات دینی مسیحی، اینان مجموعه کاملی از صفاتی چون عشق و صاحب اراده بودن را به خدا نسبت داده‌اند. جز اینها، نویسنده‌گان کتاب مقدس نیز در تبیین اندیشه‌های خود درباره خدا از انگاره‌هایی بهره جسته‌اند که با مناسبات اشخاص انسانی با یکدیگر، سازگار است. برای مثال، پولس در مقوله نجات‌شناسی خویش از مفهوم آشتی سود می‌جوید؛ مفهومی که به روشی بر اساس روابط شخص‌وار انسان‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرد. بنابراین پایه دلایلی قومی، تصور خدای مشخص عنصر جدایی‌ناپذیر نگرش مسیحی به خداست.^۳

شخص‌گرایی درباره خدا در دنیای مسیحی، به همان میزان که پرکاربرد است، دشوار نیز هست. از این روست که مسیحیان همواره درباره معنای این تشخض و تناقضات این نگرش، با سایر اندیشه‌های مسیحی مباحث پردازه‌ای داشته‌اند.^۴

تعریف خدای مسیحی

شاید بهترین تعریف از خدای مسیحی (بر اساس کتاب مقدس) همانی است که در اعتقادنامه وست مینستر آمده:

خدا روحی است که در وجود و حکمت و قدرت و قدوسیت و عدالت و نیکوبی و حقیقت خود، نامحدود، ابدی و تغییرناپذیر است.

۱. بنگرید به: یوحنا، ۱۴:۱۶، ۱۷:۲۰ و ۱۵:۲۶؛ ۲۶:۲۰؛ ۲۶:۲۶؛ ۲۰:۲۶؛ ۱۷:۲۰.

۲. واطسون اندراؤس، *شرح اصول الایمان*، ص ۵۲۹؛ یوحنا، ۱:۱۲؛ غلادیه، ۳:۲۶؛ رومیان، ۸:۸.

3. Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 242.

4. see: Ibid, P. 242-248.

مهمترین و شناخته شده‌ترین ویژگی خدا در مسیحیت سه پاره بودن آن است؛ باوری که اغلب از آن به «تثییث»^۱ یاد می‌شود.

مسیحان وقتی از وجود و یا ایمان به خدا سخن می‌گویند، مرادشان «خدایی است واحد و حقیقی که در همه جا حاضر و متعالی است و در تثییث اقدس، یعنی پدر، پسر و روح القدس ظاهر شده است.»

بر این اساس است که آنها تأکید می‌کنند ایمان به خدا در مسیحیت نوع تکامل یافته خداباوری است.^۲ مسیحیان از تجربه خود در باور به خدا این‌گونه سخن می‌گویند:

پدری متعالی که ما را آفریده است و در دعاهای خود رو بهمسوی او داریم و می‌کوشیم طبق اراده او زیست کنیم، با ما سخن می‌گوید و خود را به‌واسطه عیسی آشکار می‌کند و عیسی همان است که می‌خواهیم مانند او شویم و به‌وسیله او با پدر آشتبایی کنیم؛ [همو که] زنده است و به عنوان روح القدس در ژرفای وجود ما عمل می‌کند.^۳

بر پایه باور مسیحیان، خدای یگانه به صورت سه شخص جلوه یافته است: پدر، پسر و روح القدس که دارای موجودیتی جدا از همدیگرند، اگرچه در ذات با یکدیگر برابر و یکی هستند. شخص پدر، خالق و به وجود آورنده تمامی کائنات است و شخص پسر نیز ظاهر کننده خدای نادیده که انجیل درباره وی می‌گویند:

او فروغ جلال خدا و خاتم جوهرش بود.^۴

شخص روح القدس نیز کنترل کننده دنیا و ساکن در قلب مؤمنین به عیسی مسیح است. ویژگی اساسی این آموزه آن است که در الوهیت نیز سه شخص وجود دارند: پدر، پسر و روح القدس که باید همه را در این خصوص هم شان دانست. موضوع «همسانی پدر و پسر»، در ضمن مباحثات مسیح‌شناسانه – که در نهایت به تشکیل شورای نیقیه انجامید – تثبیت شد

1. Trinity.

۲. هنری تیسن، الامیات مسیحی، ص ۲۵

۳. توماس میشل، کلام مسیحی، ص ۷۸

۴. رساله صبرانیان، ۱: ۳

فصل دوم: پیشینه و گستره خدابوری ۶۳

و «الوهیت روح القدس» نیز پس از این و بهویژه در آثار آتاناسیوس (۳۷۳ - ۲۹۶ م).^۱ آتاناسیوس که پدر آموزه تثلیث به شمار می‌رود،^۲ در اعتقادنامه‌ای که بدو منسوب است، خلاصه‌ای دقیق و استادانه از این آموزه به دست داده؛ اعتقادنامه‌ای که بر پایه آن، حقیقت وحدت و تثلیث، وحدانیت و سه شخص بودن خداست. بیشترین مراد وی از تبیین این آموزه، موضع گیری علیه نگرش مونارشیانیسم (امتزاج و درهم آمیختگی شخصیت‌ها) و آریانیسم (انقسام جوهر الاهی) است. در بخش اول این بیانیه می‌خوانیم:

این است ایمان کلیسا‌ی جامع (کاتولیک): ما یک خدا را در تثلیث، و تثلیث را در وحدت می‌برستیم، بدون آنکه شخصیت‌های تثلیث را با هم مخلوط کنیم، یا ذات هریک از آنها را مجزاً بدانیم؛ زیرا که شخصیت پدر مجزاست و روح القدس هم شخصیت مجزای خود را دارد، اما اولوهیت پدر و پسر و روح القدس واحد است. آنها دارای جلال یکسان بوده و با یکدیگر دارای شکوه و عظمت جاودان هستند. هر آنچه پدر باشد، پسر نیز همان است و روح القدس نیز بدین شکل همان است. پدر نامخلوق است؛ پسر نامخلوق نامتناهی است و روح القدس نیز نامتناهی است. پدر ابدی است؛ پسر ابدی است و روح القدس نیز ابدی است.^۳

رسیدن به دلایل اعتقاد مسیحیان به تثلیث و نیز فهم آن مستلزم تغییر دیدگاه از زمینه استدلای اعتقداد به توحید، به زمینه نقلی اعتقاد به خداست؛ اعتقادی که باید بر اساس سنت «تأمل استقرایی بر روی کتاب مقدس» باشد.

همه مسیحیان بر این باورند که اعتقاد به تثلیث باوری مبتنی بر مکاشفه و کتاب مقدس است و عقل را بدان راهی نیست. آنان تثلیث را نه یک معادله ریاضی یا یک مفهوم فلسفی، بلکه اساس تجربه دینی فرد قرار می‌دهند و ریشه‌های آن را در نوشه‌های کتاب مقدس می‌جوینند.^۴

در کتاب مقدس شواهدی وجود دارد که اعتقاد به خدای سه گانه از آنها مایه می‌گیرد:

1. Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 19.

2. تونی لین، تاریخ فکر مسیحی، ص ۱۵۰.

3. همان، ص ۱۴۸.

4. James Thomson, "Trinity" in: *New Catholic Encyclopedia*, V. 14.

یکی اعتقاد یهودیان به یگانگی خدا که در سراسر عهد عتیق بر آن تأکید رفته و در بطن این اقویز قرار دارد: «به گوش ای اسرائیل! خداوند، خدای ما، خدایی یگانه است.» این باور بعدها در عهد جدید نیز ادامه یافت.^۱ دیگری نیز درک این حقیقت که پدر، پسر و روح القدس بر اساس سنت انجیل، در اقدامی هماهنگ مأمورند تا بشر را از دیوان برهانند و او را با تمام مخلوقات آشتبانی دهند و سرانجام نیز رستگارش کنند.^۲ از این رو، آشکار می‌شود که اعتقاد به تثلیث از اصول و فرضیات متفاہیزیکی یا ماهیت عمومی جهان و انسان استنتاج نمی‌شود، بلکه در تفسیری ویژه و بسیار قابل دفاع (از نظر مسیحیان) ریشه دارد؛ تفسیری از وحی الاهی مستند در تاریخ و شیوه‌های مکافهه‌ای که خدا را به عنوان پدر، پسر و روح القدس نشان می‌دهد.^۳

با اینکه ریشه ایمان مسیحی در کتاب مقدس نهفته است، کسی که در این کتاب نظر کند، درباره تثلیث سخنی ضریح‌تر از این دو آیه نمی‌یابد:

ایشان را به اسم پدر، پسر و روح القدس تعمید دهید.^۴

فیض عیسی خداوند و محبت خدا و شرکت روح القدس با جمیع شما باد.^۵

آن گونه که پیداست، در این دو آیه نیز کلمه تثلیث به کار نرفته است. با این همه، بی‌شک ریشه تثلیث را می‌باید در کتاب مقدس جست. در این کتاب به کرات از این حقیقت دشوار سخن رفته است که «پدر» خود را در «عیسی مسیح» از طریق «روح القدس» ظاهر کرده و میان پدر، پسر و روح القدس ارتباطی تتگانگ وجود دارد.^۶ برای مثال، در این عبارات می‌خوانیم:

۱. مرقس، ۱۲:۳۹ / اول قرنتیان، ۴:۸ - ۵

۲. مرقس، ۱۵:۹ - ۱ و ۳۶:۳ - ۱۴؛ یوحنا، ۱:۱۵ و ۱۶ و ۲۰:۲۴ - ۲۷؛ رومیان، ۹:۲۰ - ۲۸ / اول قرنتیان، ۲۰:۲۸ - ۱۵ -

۳. هنری تیسن، «الاهیات مسیحی»، ص ۹۷ - ۸۸

۴. مت، ۱۹:۲۸

۵. دوم قرنتیان، ۱۳:۱۴

6. Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 293.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۶۵

از پطرس، رسول عیسی مسیح به... برگزیدگان برحسب علم سابق خدای پدر، به تقدیس روح، برای اطاعت و پاشیدن خون عیسی مسیح.^۱

خارج از کتاب مقدس نخستین کاربرد شناخته شده تثیلیث به زبان یونانی، به تئوفیلیس انطاکی باز می‌گردد (سال ۱۸۰ م) و به زبان لاتین نیز به ترتویلیان (م. ۲۲۰ م).^۲ اما این اعتقاد به عنوان باوری دینی نخستین بار رسماً در شورای نیقیه به تصویب رسید. این شورا که در سال ۳۲۵ میلادی برای پایان دادن به اختلاف کلیسای اولیه تشکیل شده بود، سرانجام با صدور بیانیه‌ای به شکل رسمی این اصل را در ایمان مسیحی گنجاند. این بیانیه یا اعتقادنامه که معتبرترین تلخیص از اصول ایمانی مسیحی و نشان مسیحیت راست‌کیش است، ساختاری سه وجهی دارد.^۳ در این اعتقادنامه می‌خوانیم:

ما به خدایی یگانه ایمان داریم؛ به خدای قادر مطلق، آفریننده همه چیزهای دیدنی و نادیدنی و به یک خداوندگار، عیسی مسیح، پسر خدا، به وجود آمده از ذات پدر... خدای حقیقی از حقیقی، مولود نه مخلوق، هم ذات با پدر است، و نیز به روح القدس ایمان داریم.

اظهارنظر الاهیاتی شورای نیقیه به اختلاف اساسی کلیسا درباره ماهیت عیسی پایان داد و از آن تاریخ به بعد در ادبیات دینی مسیحی، سخن بر سر چگونگی فهم آموزه تثیلیث است، نه اعتبار بنیانی آن. از نگاه مسیحیان، این آموزه باوری پرسش ناپذیر است و در عین حال یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم ایمانی مسیحی.^۴ در فهم این مفهوم دو رویکرد کاملاً متمایز، یکی در کلیسای شرق و دیگری در کلیسای غرب شکل گرفت. موضع شرق با توجه به شیوه‌های مختلفی که پدر، پسر و روح القدس تجربه شده‌اند، شروع شد و در غرب نیز از یگانگی خدا آغاز گردید و به درک مسیحیان از مفهوم الوهیت او انجامید.^۵

پس از بحث تثیلیث به صفات خدا می‌رسیم. این صفات، کیفیاتی است که در ذات خدا

۱. اول پطرس، ۱: ۱ و ۲.

2. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, P. 252.

3. Leslie Houlden, "The Triune God", in: *Companion encyclopedia of theology*.

4. Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 292.

۵. تونی لین، تاریخ تکر مسیحی، ص ۵۵ - ۵۰.

وجود دارند. در ادبیات دینی مسیحی، این صفات را به گونه‌هایی مختلف دسته‌بندی کرده‌اند: صفات ذاتی و صفات ارتباطی (صفاتی که در ارتباط خدا با مخلوقات نمایان می‌شوند)، صفات طبیعی (صفاتی از خدا که در ارتباط با طبیعت‌اند) و صفات اخلاقی (به عنوان صفات اداره‌کننده کائنات). تقسیم صفات به ثبویه و سلبیه و نیز به سه دسته صفات ذات و روح و اراده نیز در برخی از دسته‌بندی‌ها آمده است.^۱

با این همه، مهم‌ترین دسته‌بندی درباره صفات خدا تقسیم آنها به صفات اخلاقی و غیراخلاقی است. در ادامه به اختصار بدین صفات اشاره می‌شود:

۱. صفات اخلاقی خدا

این صفات که در خصوص تدبیر خدا برای انسان و جهان است، اهمیتی بسیار دارد؛ چراکه از یک سو بیان کننده نوعی اخلاق ارتباطی میان خدا و انسان‌اند و از سویی دیگر برای آدمی حامل نوعی اخلاق. این ویژگی‌ها در نهایت مقتضی پدید آمدن نوعی اخلاق خاص در انسان‌اند که بدانها می‌پردازیم:

۱. خدای قدوس: عهد جدید تأکید بسیار دارد که خدا «نور است و هیچ ظلمی در او وجود ندارد.»^۲ این صفت، هم در ادبیات دینی یهودی و هم مسیحی پریسامدترین صفت اخلاقی خداست: «تخت الاهی بر قدوسیت او استوار است.» درک قدوسیت خدا در کتاب مقدس برای آدمی دو پیام اخلاقی مهم دارد: یکی پاکی (وقتی خدا قدوس است، انسان نیز باید چنین باشد) و دیگر تواضع و فروتنی در برابر خدا.

۲. خدای عادل: عدالت خدا از همان جنبه قدوسیت اوست. این صفت بارها در کتاب مقدس به خدا نسبت داده شده^۳ و بر پایه این ویژگی است که بدکاران باید مجازات شوند^۴ و خوبان به پاداش‌های عادلانه رستند.^۵ نیز بر این بنیاد، ایمان داران درمی‌یابند که کارهای آنان

۱. هنری تیسن، *الامیات مسیحی*، ص ۸۶ - ۷۷.

۲. یوحنا، ۱: ۵. نیز مقایسه کنید با: یوحنا، ۱۷: ۱؛ عبرانیان، ۱۲: ۱۰؛ اول پطرس، ۱: ۱۵ و ۱۶.

۳. مکافثه یوحنا، ۱۶: ۵؛ یوحنا، ۱۷: ۲۵. دوم تیموتائوس، ۴: ۸.

۴. مرقس، ۱: ۱۰ - ۵.

۵. متی، ۲۱: ۲۵.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۶۷

بر اساس داوری عادلانه خدا ارزیابی خواهد شد.

۳. خدای نیکوی خدا دربردارنده تمام صفاتی است که در فردی آرمانی وجود دارد؛ صفاتی چون قدوسیت، عدالت، رحمت، محبت، نیکخواهی، شفقت و لطف. کتاب مقدس بارها خدا را محبت خوانده^۱ و بر این نکته تأکید کرده است که خدا با محبت خویش ایمان داران را تسلى می‌دهد.^۲ از نیکخواهی خداست که بارها – به تأکید کتاب مقدس – بر انسان رحمت می‌ورزد.
 بر اساس کتاب مقدس، خداوند «به غایت مهربان و کریم» است^۳ و «دارای رحمت عظیم».^۴

۴. خدای حقیقی: از نظر کتاب مقدس، خدا حقیقت است و علم و اظهارات و مظاهر او همیشه با حقیقت انطباق دارد. حقیقت بودن خدا از نظر کتاب مقدس بدین معناست که او واقعاً خداست و سرچشمه تمام حقایق. عیسی^{علیه السلام} تأکید می‌کند که خدا، «خدای واحد حقیقی» است؛^۵ حقیقتی که برای انسان این پیام اخلاقی را دارد که او در ارتباطش با مخلوقات خود صادق و امین بوده و تمام وعده هایش حق است.^۶

۲. صفات غیراخلاقی خدا

این صفات خدا حامل نوعی اخلاق برای انسان نیست. به بیانی دیگر، این ویژگی‌ها دسته‌ای از صفات ذات‌اند که از جنبه‌های اخلاقی بری بوده و برخلاف دسته پیشین، نوعی رفتار خاص را از آدمی طلب نمی‌کنند. برخی از این صفات بدین قرار است:

۱. خدای خالق: در الاهیات مسیحی مفهوم «خدای خالق» اهمیتی بسزا دارد. درونمایه این مفهوم کلیدی، در ادبیات دینی عهد عتیق نهفته است. با این همه، آیات پرشماری از عهد جدید بر آفرینش آسمان و زمین و همه موجودت دلالت دارند.^۷ بر اساس این آیات، مسیحیت

۱. دوم قریتیان، ۱۳: ۱۱؛ اول یوحنا، ۴: ۸ و ۱۶.

۲. رومیان، ۸: ۳۹ – ۳۵.

۳. یعقوب، ۵: ۱۱.

۴. اول پطرس، ۱: ۳.

۵. یوحنا، ۱۷: ۳.

۶. عبرانیان، ۶: ۱۷ و ۱۸؛ دوم تیموثائوس، ۲: ۱۳.

۷. بنگرید به: اعمال، ۱۷: ۲۴؛ رومیان، ۱۱: ۹؛ ۳۶؛ فسیسیان، ۳: ۹؛ مکاشفه یوحنا، ۴: ۱۱؛ کولوسیان، ۱: ۱۶.

تأکید می‌کند کائنات مخلوق اراده و عمل خدای نامحدود.^۱ در این مفهوم، نوعی جهان شناختی خاص وجود دارد که بر پایه آن، آفرینش را نباید بر حسب خدایان گوناگونی فهمید که برای سیطره بر جهان با یکدیگر نزاع دارند، بلکه باید آن را بر حسب تسلط خدا بر جهان و نظم بخشیدن به آن دریافت.

آموزه خدا در الاهیات مسیحی مباحث پردازمانهای دربی داشته که یکی از آنها مسئله خلق از عدم است. برخی از الاهی دان‌های مسیحی (نویسنده‌گان گنوی) با پذیرش تلقی یونانی از آفرینش بر این باورند که خدا جهان را خلق نکرده، بلکه او معمار گونه، ماده ازلی جهان را شکل داده است. در برابر این باور، برخی دیگر از نویسنده‌گان مسیحی با رد ماده ازلی معتقدند خدا جهان را از نیستی آفریده است. به هر روی، این مفهوم در الاهیات مسیحی با مفاهیم گسترده‌دیگری چون ثبوت و مشکل شر در ارتباط است که فهم آن را دشوار می‌کند.^۲

۲. خدای قادر مطلق: اعتقاد نامه نیقیقه با این عبارت روشن آغاز می‌شود: «من به خدای پدر، خدای قادر مطلق، ایمان دارم»، بر این بنیاد، قدرت مطلق برای خدا مؤلفه اساسی ایمان مسیحی است. مراد از این قدرت آن است که خدا می‌تواند هر کاری که مشتمل بر تناقض آشکار نباشد، انجام دهد. همچنین خداوند در عین حال که قادر مطلق است، نمی‌تواند به کاری پردازد که عقلاً ناممکن و یا با طبیعت الاهی ناسازگار است. مسیحیان ریشه‌های این باور را در ادبیات عهد عتیق می‌جوینند؛ آنجا که دانیال می‌گوید:

و جمیع ساکنان جهان هیچ شمرده می‌شوند و با جنود آسمان و سکنه زمین بر وفق اراده خود عمل می‌نمایند و کسی نیست که دست او را بازدارد، یا او را بگوید که چه می‌کنی.^۳

با این همه، عهد جدید بارها بر این حقیقت تأکید کرده که خدا می‌تواند بر اساس اراده و خواست خود بی‌هیچ منعی رفتار کند.^۴

۱. هنری تیسن، الامیات مسیحی، ص ۱۱۵.

2. see: Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 271-278.

۳. دانیال، ۴: ۳۵.

۴. متی، ۱۵: ۳۰؛ رومیان، ۹: ۲۱ - ۱۴ و ۱۱: ۳۶؛ افسسیان، ۱: ۱۱.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۶۹

۳. خدای حاضر مطلق: کتاب مقدس بر این نکته تأکید دارد که خدا در همه خلقت خود حضور دارد و به مکانی خاص محدود نمی‌شود:

خدایی که جهان [را] و آنچه در آن است، آفرید. چون که او مالک آسمان و زمین است، در هیكل‌های ساخته شده به دست‌ها ساکن نمی‌شود.^۱

۴. خدای عالم مطلق: از نگاه کتاب مقدس، علم خدا دارای حد و حصری نیست و او از همه چیز آگاه است و هیچ‌چیز از علم او مخفی نیست.^۲ او حتی از شمار موهای سرِ ما آگاه است.^۳ علم خدا بر همه موجودات بی‌جان و جاندار و انسان‌ها و نیازمندی‌های آنان^۴ و بر افکار و اندیشه‌های درونی^۵ و مشکلات و احتیاجاتشان^۶ محیط است. بر اساس این توصیف، خدا آینده را به تمامی می‌داند^۷ و از آن به خوبی خبر می‌دهد.^۸

۵. خدای فرمانروای مطلق: از نگاه کتاب مقدس، همه چیز بر پایه مشیت و اراده خدا پدید آمده و او که مالک تمام هستی است، اختیار دارد بر همه چیز فرمان براند:

هر که را که می‌خواهد، رحم می‌کند و هر که را خواهد، سنتگدل می‌سازد... کیست که با اراده خدا مقاومت نموده باشد؟^۹

قدرتی جز خدا نیست و آنها که هست، از جانب خدا مقرر شده است.^{۱۰}

عهد جدید به صراحةستی را فرمانبر خدا می‌داند: مرغان هوا را خدا پرورش

۱. احصال، ۲۴:۱۷.

۲. صبرانیان، ۴:۳.

۳. متی، ۱۰:۳۰.

۴. امثال، ۵:۲۱.

۵. همان، ۵:۱۳.

۶. عمتی، ۶:۸.

۷. احصال، ۸:۱۵.

۸. همان، ۲:۳.

۹. رویان، ۹:۲۱-۲۲.

۱۰. همان، ۱۳:۱.

می‌دهد;^۱ آفتاب به دستور او بر بدان و نیکان می‌تابد^۲ و با فرمان اوست که زمین ممحصول خود را می‌رویاند.^۳ از نگاه این کتاب، «خداست که سلاطین را از تخت پایین می‌آورد و فروتنان را سرافراز می‌گرداند.»^۴

توحید مسیحی

توحید مسیحی بر همان اندیشه یگانه‌پرستی یهودی استوار گشت. وحدانیت خدا بدین معنا که تنها یک خدا در هستی وجود دارد و ذات الاهی تقسیم‌پذیر نیست، مهم‌ترین حقیقتی است که عهد جدید بر آن تأکید می‌ورزد: «زیرا که خدا واحد است.»^۵ متكلمان مسیحی در تبیین‌های الاهیاتی خود همواره وحدت را مهم‌ترین صفت خداوند معرفی کرده و آن را وجه تمایز مسیحیان و مشرکان دانسته‌اند.^۶

پیروان مسیح درباره وحدانیت خدا برآن‌اند که در ذات الاهی در عین وحدت، تقلیل نیز وجود دارد؛ باوری که فهم آن حتی برای خود مسیحیان دشوار است. اما به هر روی، آنان در باوری پرسش‌نایذیر مدعی‌اند که به یک خدا ایمان دارند، ولی با سه پاره و یا سه اقnum کتاب مقدس هر سه اقnum را خدا می‌دانند و میان آنها در امر خدا بودن تمایزی در نظر نمی‌گیرند. از نگاه این کتاب، پدر خداست^۷ و پسر نیز خدا، و هر صفتی که پیش‌تر برای خدا گفته شد، برای او نیز ثابت است. عیسی از نظر کتاب مقدس ابدی است^۸ و در همان حال «نخست‌زاده آفرینش»،^۹ او از ابتدا وجود داشته^{۱۰} و مانند پدر دارای حضور مطلق در همه

۱. متی، عز ۲۶.

۲. همان، ۵: ۴۵.

۳. اصلان، ۱۴: ۱۷.

۴. لوقا، ۱: ۵۲.

۵. تیموماتیوس، ۳: ۵. نیز بنگرید به: مرقس، ۱۲: ۳۲ - ۳۹؛ یوحنا، ۱۷: ۳۳؛ اول گرتیان، ۸: ۶ - ۴.

۶. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی.

۷. یوحنا، عز ۲۷.

۸. همان، ۱: ۱۵؛ گیرانیان، ۱: ۱۱ و ۱۲.

۹. کوپسیان، ۱: ۱۵.

۱۰. یوحنا، ۱: ۱.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۷۱ □

جاست^۱ و «درحالی که در آسمان است، در زمین نیز هست.»^۲ وی بسان خداوند علم مطلق دارد و «در وی تمام خزاین حکمت و علم، مخفی است»^۳ و مانند پدر تغییرناپذیر است.^۴ کتاب مقدس، روح القدس را نیز خدا می‌داند که در او صفات الاهی جاری، یا به بیانی دیگر ابدی است.^۵ او علم مطلق دارد؛^۶ قادر مطلق است^۷ و در همه جا حضور داشته و کارهای خدا بدو نسبت داده می‌شود.^۸

با این همه، شگفتنا که مسیحیان به رغم اعتقاد به سه ذات متمایز از هم، باز به همان وحدانیت خدا ایمان دارند و تثلیث را با توحید و تقسیم‌ناپذیر بودن ذات خدا در تنافی نمی‌دانند. آنان برای اثبات این نکته، بسیار کوشیده‌اند که نمونه بارز آن را می‌توان در تفسیر آگوستین، پدر الاهیات مسیحی یافت. او در تفسیر این باور می‌گوید: خدا واحد است، اما این خدای واحد، الوهیت را به پسر و سرانجام به روح القدس می‌دهد.^۹

به باور وی، رابطه میان سه شخص تثلیث بر اساس حمل اضافی است که صورت می‌پذیرد؛ بدین معنا که اگر یکی پدر است و یکی دیگر پسر، این به دلیل روابطی است که بین این سه شخص وجود دارد. او در این باره به مثال برد و ارباب تمسک جسته است: ارباب و برد بودن هریک به سبب رابطه این دو با هم است و هنگامی که این رابطه از آنها گرفته شود، این نسبت ارباب و بردگی نیز از میان می‌رود. در تثلیث نیز همین گونه است؛ بدین بیان که یکی پدر است (زیرا پسر از اوست) و یکی پسر (چراکه مولود پدر است) و یکی نیز روح القدس (چه آنکه از پدر و پسر است). هنگامی که رابطه ارباب و بردگی را از آن دو

۱. همان، ۳:۱۳.

۲. متی، ۱۸:۲۰.

۳. کولسیان، ۲:۳.

۴. عبرانیان، ۷:۱۲.

۵. همان، ۹:۱۴.

۶. عرویل قرنیان، ۲:۱۰.

۷. لوقا، ۱:۳۵.

۸. اصلان، ۱:۱۶؛ ۲۸:۲۵.

۹. هانس کونگ، متفکران بزرگ مسیحی، ص ۱۱۴.

شخص بگیریم، نه چیزی به جوهر آنها اضافه و نه از آن کم می‌شود، بلکه رابطه آنهاست که فسخ می‌گردد. به همین سان، در تثلیث نیز هیچ چیز به دلیل این روابط میان سه شخص تثلیث، نه به جوهر آنها اضافه می‌شود و نه از جوهر آنها کم می‌گردد، بلکه رابطه بین آنهاست که موجب ایجاد تثلیث می‌شود.

به هر روی، سخت می‌توان سخن آگوستین را راه حل مناسی برای حل مشکل توحید و تثلیث دانست. از این رو، بهتر است به همان سخن عموم الاهی دانهای مسیحی بازگردیم که این آموزه از اسرار ایمان مسیحی و از پیچیده‌ترین باورهای این دین بوده و فهم آن بسیار دشوار است.^۱

شناخت‌شناسی خدا

در مورد شناخت انسان از ذات خدا و اینکه آیا ذهن آدمی می‌تواند به شناختی از خدا نایل آید و یا آنکه چه نوع شناختی از خدا ممکن است، در ادبیات دینی مسیحی به روشنی سخنی نیامده است. نظریه «اشراق الاهی»^۲ در پاسخ به این پرسش‌ها و موضع‌گیری‌های بعدی درباره این نظریه، مباحثی بسیار دارد. با این همه، کتاب مقدس مبنای ایمان مسیحی در این باره است.^۳ نویسنده‌گان کتاب مقدس در پاره‌ای از موارد گفته‌اند شناخت خدا تنها برای خدا ممکن است:

کسی پسر را نمی‌شناسد به جز پدر، و نه پدر را هیچ‌کس می‌شناسد، غیر از پسر و [یا]
کسی که پدر بخواهد بر او مکشف سازد.^۴

پولس نیز گفته است:

امور پدر را هیچ‌کس ندانسته است، جز روح القدس.^۵

1. Alister E. McGrath, *Christian theology: an introduction*, P. 272.
2. Divine illumination.

۳. بنگرید به: این ژیلsson، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۱۹ - ۱۶۷.

۴. متی، ۱۱: ۲۷.

۵. اول قریتیان، ۲: ۱۱؛ رومیان، ۸: ۲۷.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۷۳

شناخت خدا درکی باطنی است. اعتقاد به وجود خدا حقیقتی است که منطقاً بر قبول کتاب مقدس مقدم است و برای فهم کتاب مقدس که خاستگاه الاهیات مسیحی است، خواننده این کتاب نخست باید به وجود خدا ایمان داشته باشد. اما نکته درخور توجه آنکه، کتاب مقدس برای مخاطبان خود نوعی درک باطنی از خدا در نظر گرفته و پیام خود را بر همان درک مبتنی می‌کند. بر پایه این کتاب، شناخت خدا بر درکی باطنی و معرفت درونی استوار است؛ معرفتی که بی‌شک همگانی و ضروری است. پولس رسول در همین باره گفته است:

آنچه از خدا می‌توان شناخت، در ایشان ظاهر است؛ زیرا خدا آن را بر ایشان ظاهر کرده است.^۱

چیزهای نادیده خدا، یعنی قوت سرمدی و الوهیتش، از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود.^۲ این آگاهی موجب می‌شود بی‌ایمانان برای بی‌ایمانی خویش عذری نداشته باشند.^۳

بر اساس این رویکرد، مسیحیان بر آن اند که خداوند خود را برای انسان مکشوف کرده، از این رو آدمی این استعداد را دارد که او را کشف و درک کند. بر این بنیاد، همه انسان‌ها در شناخت خدا هم توانند. به باور آنان، شناخت خدا با قلبی صورت می‌گیرد که او خود به آدمی داده است و همه آدمیان در این عطیه‌الهی مانند همانند:

و دلی به ایشان خواهم بخشید که مرا بشناسند.^۴

از میان متكلمان مسیحی، مشهورترین الهی دانی که بر این شناخت تأکید دارد، آگوستین است. از نگاه او، خدا را نه با این عقل محدود و جزئی، بلکه با عقل اشرافی است که می‌توان شناخت.^۵ آنسلم که از نظر بسیاری بنیان‌گذار «فلسفه مدرسی» است، معتقد بود

۱. همان، ۱: ۱۹.

۲. همان، ۱: ۲۰.

۳. همان.

۴. ارمیا، ۷: ۲۴.

۵. هانس کونگ، متفکران بزرگ مسیحی، ص ۱۱۷.

محتوای ایمان مسیحی مکافهه الاهی است، نه فلسفه.^۱ با این همه، از نگاه او متأله‌ی که ایمان دارد، می‌تواند با عقل خود جستجو کند تا آنچه بدان ایمان دارد، کامل‌تر دریابد. او در این باره می‌گوید:

ای خداوند-من تلاش نمی‌کنم به عمق وجود والای تو نفوذ کنم؛ زیرا ادراک من قادر بر چنین کاری نیست. اما من مشتاقم تا حدی حقیقت تو را درک کنم که قلب من به آن ایمان دارد و بدان عشق می‌ورزد؛ زیرا من درپی آن نیستم که بفهمم و ایمان بیاورم، بلکه من ایمان دارم تا بتوانم بفهمم. ایمان من به این دلیل است که تا ایمان نداشته باشم، نمی‌توانم درک کنم.^۲

اکویناس نیز به پیروی از آگوستین، مدعی است استدلال مبتنی بر فلسفه می‌تواند به ایمان مدد رساند، ولی نمی‌تواند به جای آن بنشیند.^۳ به همین رو، وی ضمن تأکید بر شناخت باطنی خدا، امکان درک فلسفی و عقلانی را نیز نادیده نمی‌گیرد. از میان الاهی دان‌های متاخر، رودلف اتو^۴ فیلسوف و پدیدارشناس بزرگ دین نیز – که به تبع شلایرماخر در تفسیر دین از روش هرمنوتیکی بهره می‌گیرد – شناخت خدا را کاملاً بر درکی درونی مبتنی می‌کند.

او درباره شناخت خدای مسیحی می‌گوید: «تصویر موحدانه» خدا در مسیحیت از چنین صفاتی برخوردار است: روح و حیات، عقل، هدف، اراده نیک، برترین قدرت، وحدت و خودیت. البته این چیزی است که عقل ما آن را درمی‌یابد، اما خدا نامعقول است و باید آن را احساس کرد، نه اینکه بدان معتقد بود.»

بدین‌سان، اتو همچنانکه خود نیز تصویر می‌کند، با نفی معقولیت خداوند به نوعی عرفان می‌رسد. از نظر او خدا را باید یافت و او را در خلوت عارفانه خویش تجربه کرد، نه اینکه او فقط مفهومی باشد که در گوشه‌ای از ذهن جای گرفته باشد.^۵

۱. Gillian Rosemary Evans, *The first Christian theologians: an introduction to theology in the early church*.

۲. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۱۷۵.

۳. این ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۸۸ – ۸۴.

4. Rudolf Otto.

۵. رودلف اتو، مفهوم امر قدسی، ص ۴۶.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۷۵

شناخت الاهی مبتنی به فیض خداست. بی‌شک از آغاز مسیحیت تا قرن چهارم میلادی آگوستین بزرگ‌ترین الاهی دان مسیحی بود. دیدگاه‌های او تا قرن‌ها منشأ موضع‌گیری‌های مختلف در دنیای مسیحی به شمار می‌رفت. او سخت بر این باور بود که شناخت خدا موهبتی الاهی است. آگوستین که بسیار مجدوب ادبیات و نوشتۀ‌های پولس است، باور داشت که همه انسان‌ها «در آدم» گناه کرده‌اند و این ایمان و فیض رایگان الاهی است که آنها را از این عقوبیت تاریخی می‌رهاند. او ایمان را بر پایه شناختی فلسفی و عقلانی - که مبتنی بر خودانکشافی رحمانی است - از طرف خدا می‌داند:

خدا نه به این علت که انسان‌ها او را می‌شناسند، بلکه به این دلیل که انسان‌ها او را بشناسند، آنان را از رحمت خود برخوردار می‌سازد.^۱

آنچه گذشت، نشان می‌دهد خداشناسی در مسیحیت تنها از طریق کتاب مقدس صورت می‌پذیرد.^۲ مسیحیت درباره شناخت خدا به صراحت اعلام می‌دارد که خدا خود را برای انسان مکشوف می‌کند و این کشف در کتاب مقدس ثبت گردیده است. از همین رو، کتاب مقدس عالی‌ترین مرجع و اساس الاهیات مسیحی است.

کتاب مقدس درباره شخصیت، قدسیت، وحدانیت و تثلیث خدا سخن گفته و برنامه خدا برای انسان و جهان را تبیین کرده است. به باور مسیحیان، این کتاب با پیشینه‌ای نزدیک به دوهزار سال بی‌گمان مکاشفه خداست برای خودش. نکته مهم آنکه، اگرچه این کتاب را چندین نفر در دوره‌ای نزدیک به هزار و ششصد سال (عهدین) نگاشته‌اند، کتابی واحد به شمار می‌رود. به واقع هرچند در کتاب مقدس گزارش‌های مختلفی درباره موضوع واحدی وجود دارد، به باور مسیحیان این گزارش‌ها کاملاً هماهنگ بوده و مکمل یکدیگرند.

وجودشناسی خدا

موضع‌گیری سنت اولیه ادیان در خصوص اثبات وجود خدا - بنا بر آنچه در متون مقدس آنها آمده است - شباهت بسیاری با هم دارد. برای مثال، همه این متون وجود خدا را مسلم

۱. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ص ۸۹.

2. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, P. 83.

انگاشته و بیان که آن استدلال کنند، به توصیف آن و نیز تبیین اراده خدا پرداخته‌اند. وجود خدا امری بدیهی است. فرض کتاب مقدس بر این است که تمام مردم باید به وجود خدا ایمان داشته باشند. در این کتاب، وجود خدا حقیقتی بدیهی است و در تمام این گزارش‌ها چنانکه گفتیم - دلایلی برای اثبات خدا وجود ندارد، بلکه تنها خداوند معرفی شده است. نکته مهم‌تر اینکه، کتاب مقدس از آن رو که خدا را قابل درک می‌داند؛ حتی به استدلال روی نمی‌آورد و از سویی نیز تشریح نمی‌کند که اندیشه شناختن خدا چگونه برای انسان پدید آمده است. این کتاب بر این پیش فرضی زمینه‌ای استوار است که انسان ذاتاً از وجود خدا آگاه است. افکار نویسنده‌گان کتاب مقدس سرشار از معرفت الاهی است. آنها با ایمان قطعی به وجود خدا این کتاب را برای خواننده‌گانی نگاشتند که به وجود خدا ایمان داشتند. بعدها آن‌سلام برای آنکه این نگاه را استدلایلی کند، دیدگاه معروف خود، یعنی «برهان وجودشناختی» را به دست داد. بر پایه این برهان، وقتی در یک گزاره موضوع در محمول بگنجد، آن گزاره بدیهی است. برای نمونه، قضیه «خدا وجود دارد»، بدیهی است؛ زیرا خدا موجودی است هم در ذهن و هم در خارج که بزرگ‌تر از آن نتوان یافت.^۱

دانشمندان مسیحی می‌گویند هر شخصی در باطن خود می‌داند که خدا هست، از این رو دلیل دیگری برای اثبات وجود او لازم نیست. علمای الاهیات این بیان را بدین‌سان خلاصه می‌کنند: ما اصولاً می‌دانیم خدایی هست. این معرفت درمورد وجود خدا از خود ما بالاتر است و به همین سبب نمی‌تواند از خود انسان سرچشمه گرفته باشد. از همین رو، یگانه منبع آن خود خداست.^۲ البته برخی مسیحیان این مسئله را دلایلی بر وجود خدا می‌دانند. آنها به شکلی ساده این‌گونه استدلال می‌کنند که چون در تمام انسان‌ها ذاتاً اعتقاد به وجود خدا وجود دارد، این خود دلیلی بر وجود خداست.

دلایل عقلی، تأیید‌کننده وجود خدایند. با آنکه مسیحیت وجود خدا را امری بدیهی می‌داند، برای اثبات وجود او گاه به دلایل عقلی نیز تمسک می‌جوید. البته این دلایل بیشتر برای تبیین و تأیید درک آنها از کتاب مقدس به کار می‌رود تا به عنوان دلایل مستقل. از نگاه آنان،

۱. این ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۷۹.

۲. هنری تیسن، الاهیات مسیحی.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری □ ۷۷

این دلایل به تنها یی اثبات‌کننده وجود خدا نیست، بلکه تأییدکننده معرفت باطنی انسان در مورد خداست. آنها برای این درک خود بدین دلیل عقلی استدلال می‌کنند که چون خدا روح است، انسان نباید در بی‌دلایلی باشد که برای اثبات امور مادی لازم است، بلکه می‌باید دلایلی متناسب با موضوع بیابد. سرانجام آنان بر این باورند که با وجود ناکافی بودن هریک از این دلایل برای اثبات وجود خدا، چنانچه آنها با هم در نظر گرفته شوند، چه بسا قانع کننده باشند.^۱

آنسلم از اندیشه وجود خداوند در انسان، برای اثبات وجود خدا سود می‌جوید که خلاصه‌وار چنین است: اگر خدا «موجودی است که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد»، پس خدا نیز باید در حقیقت وجود داشته باشد.^۲

اما مشهورترین الاهی دانی که برای اثبات خدا دلایلی عقلی آورده، آکویناس است. او برای این منظور پنج برهان را مطرح می‌کند: برهان حرکت، برهان علیت تامة، برهان امکان و وجوب، برهان درجات کمال و برهان نظم و هدفداری.^۳ در ادامه از نگاه مسیحیان، به برخی از دلایلی عقلی می‌پردازیم که تأییدکننده ایمان به خداست:

۱. وجود کائنات: این استدلال دقیقاً همان استدلالی است که در الاهیات اسلامی به برهان علیت معروف است. مسیحیان در تقریر این استدلال می‌گویند: وجود هرچیزی باید دلیلی داشته باشد. کائنات به وجود آمده و به همین رو باید برای وجود آن دلیلی قانع کننده وجود داشته باشد. این نوع استدلال را می‌توان در کتاب مقدس نیز یافت:

زیرا هر خانه‌ای به دست کسی بنا می‌شود، لکن بانی همه خداست.^۴

۲. نظم و ترتیب: انتظامی که در کائنات وجود دارد، حاکی از وجود خالقی است باشур و هدف دار. این استدلال را می‌توان برگرفته از این آیات دانست:

۱. بنگرید به: جیمز آنس الامیر کانی، نظام التعلیم فی علم اللاموت القویم، ج ۱.

۲. رابرت وان وورست، مسیحیت از لایه‌لایی متون، ص ۲۵۴.

۳. درباره تقریر این برهان‌ها بنگرید به: اتنی ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۹۳.

۴. صبرانیان، ۳: ۴.

چون به آسمان تو نگاه کنم که صنعت اندگستان توست و به ماه و ستارگانی که تو آفریده ای، پس انسان کیست که او را به یاد آوری و بنی آدم که از او تقد نمایی؟^۱

آسمان، جلال خدا را بیان می کند و فلک از عمل دست هایش خبر می دهد. روز سخن می راند... و شب معرفت را اعلان می کند...^۲

۳. وجود نظام اخلاقی: کانت معتقد است استدلال های نظری نمی تواند ما را با خدای اخلاقی آشنا سازد، بلکه باید به عقل عملی رجوع کنیم. او بر آن است که وجود وظیفه به اندازه خود وجود قطعیت دارد. وی بر اساس وجود وجود وجدان، به اثبات آزادی اراده و خدا می پردازد و وجود آنها را ضروری می شمرد. کتاب مقدس نیز برای اثبات وجود خدا از استدلال اخلاقی بهره می برد.^۳

در تبیین بیشتر این استدلال می توان گفت تمام انسان ها دارای احساس وظیفه اند و خوب و بد را تمیز می دهند و می فهمند که باید آنچه خوب است، انجام دهند و از این سو وقتی بدی می کنند، باید خود را نیز خطا کار بدانند. این امر گواهی است بر وجود خداوند و فرمانروایی بر جهان. بنابراین یک قانون اخلاقی دائمی وجود دارد که هماره بر ما محیط است. پیروان فرضیه تکامل این حقیقت را نمی پذیرند، بلکه معتقدند همه چیز در حال تغییر است. اما روش است که وجودان ما بر اثر تکامل و رشد غراییز اولیه ما در اجتماع به وجود نیامده است؛ چراکه احساس وظیفه، به تمایلات و لذات و وضع اجتماعی ما و رسوم اجتماعی هیچ ارتباطی ندارد و بلکه با آنها در تضاد است.

در عین حال وجودان به ما نمی گوید چه کاری باید انجام دهید، بلکه همواره تأکید می کند یک قانون اخلاقی اصولی در جهان هست که ما به اطاعت از آن موظفیم. افزون بر این، نقض آگاهانه این قانون اخلاقی، در ما احساس سرافکندگی و محکومیت پدید می آورد. در همین خصوص داود در کتاب مقدس، نمونه خوبی است.^۴

۱. مزامیر، ۱: ۳ و ۴.

۲. همان، ۱: ۱۹ و ۲.

۳. رومیان، ۱: ۳۲ - ۲: ۱۹ - ۱۶ - ۱۴.

۴. مزامیر، ۱: ۳ - ۴: ۳۸ و ۴: ۳۲ - ۱.

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۷۹

نتیجه آنکه، این قانون اخلاقی و از سویی احساس سرافکندگی، از خود او نیست، بلکه وجودی مقدس و برتر هست که این قانون را بدو گوشزد می‌کند. وجدان ما فریاد برمی‌آورد:

ای مرد! از آنچه نیکوست، تو را اخبار نموده است و خداوند از تو چه چیز را می‌طلبد؟^۱

خدا هر عمل را یا هر کار مخفی را - خواه نیکو و خواه بد باشد - به محکمه خواهد آورد.^۲

به بیانی دیگر، وجدان نشان می‌دهد قانون گذاری والا وجود دارد و هر نوع نقض قانون اخلاقی موجب مجازات می‌گردد.

۴. استدلال عملی: بر پایه این استدلال، هر فرضیه‌ای که حقایق مربوط به یک موضوع را بهتر توجیه کند، احتمالاً صحیح‌تر است. این نظریه می‌گوید: اعتقاد به وجود خدا می‌تواند حقایق اخلاقی، فکری و دینی ما و همچنین حقایق جهان مادی را به بهترین شکل توجیه کند و به همین دلیل اثبات می‌شود که خدا وجود دارد. مدافعان این نظریه اظهار می‌دارند که بدون قبول این فرضیه نمی‌توان حقایق پیش‌گفته را توجیه نمود.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و دیگران، ج ۴ - ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
۲. کارن آرمسترانگ، خداشناسی از ابراهیم تا کنون: دین یهود، مسیحیت و اسلام، ترجمه محسن سپهر، تهران، مرکز، ج چهارم، ۱۳۸۵.
۳. جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج شانزدهم، ۱۳۸۵.
۴. فرانسیس ای. پیترز، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

۱. میکاء، ۶:۸.

۲. جامعه، ۱۲:۱۴.

۱۰۰ مبانی اندیشه اسلامی ۱

۵. آدین اشتاین سالتز، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی قم، مرکز مطالعات و تحقیقات این و مذاهب، ۱۳۸۳.
۶. آبراهام کوهن، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه از انگلیسی امیر فریدون گرگانی، تهران، یهودا، ۱۳۵۰.
۷. الستر مک گرات، درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباچ، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۵.
۸. آگوستین، اعترافات آگوستین قدیس، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۰.
۹. مری جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۰. برایان ویلسون، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.
۱۱. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. رابرت وان وورست، مسیحیت از لایلای مفون، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسولزاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۳. رابرت ارنست هیوم، ادیان زنده جهان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ادیان ابتدایی و خاموش، قم، آیات عشق، ۱۳۸۲.

پرسش‌ها و فعالیت‌ها

۱. یهودیت در میان ادیان هم سنخ خود، نخستین دینی است که میان خدا و اخلاق پیوندی نمایان ایجاد می‌کند. در این باره چه می‌دانید؟ با مراجعه به کتاب مقدس یهودیان نشان دهید چگونه توحید و یکتاپرستی یک اصل اخلاقی است؟
۲. در دین یهود، مفهوم خدا دارای مولفه‌های بسیاری است که از آن جمله می‌توان به مفهوم «بیمان گرایی» اشاره کرد. سیر تاریخی این مفهوم را بیان دارید و توضیح دهید خداپرستی معاهده‌گرایانه چه تأثیراتی بر دینداری یهودیان می‌نهاده؟
۳. شناخت خدا در یهودیت به لحاظ تاریخی دوره‌های مختلفی را پشت سر نهاده که نخستین مرحله آن شناخت نقلی است. شناخت نقلی بر چه مبنایی است و چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا این شناخت بر پایه پذیرش متون مقدس است؟

فصل دوم: پیشینه و گستره خداباوری ۸۱

۴. یهودیت، توحید را از یکی پرستی آغاز کرد و به یکتاپرستی رسید. هر کدام از دو مفهوم را پس از مطالعه کتاب مقدس توضیح دهید و بیان دارید که این توحید بر اساس بخش‌های مختلف کتاب مقدس چگونه بیان شده است؟
۵. پس از مطالعه کتاب یهودیت، بررسی تاریخی، اثر اسپایزر و نیز کتاب‌های مربوط به تاریخ یهود در دوره دوم معبد، بیان دارید که فرهنگ هلنی تا چه اندازه در تمدن یهودی نقش داشته و خدابرستی یهودی تا چه میزان از ادبیات یونانی تأثیر پذیرفته است؟
۶. خداشناسی مسیحی با خداشناسی یهودی پیوندی عمیق دارد و از سویی الاهیات مسیحی تا حد بسیاری بر اندیشه‌های الاهیاتی یهودی استوار است. با مطالعه این دو نشان دهید چگونه الاهیات مسیحی ریشه‌های خود را در کتاب مقدس یهودی می‌جوید؟
۷. مسیحیان از یک سو خود را موحد و یکتاپرست می‌دانند و از سویی دیگر به اقنووم‌های سه‌گانه باور دارند. الاهی دان‌های مسیحی در این خصوص تلاش بسیار دارند تا نشان دهند این دو آموزه با هم در تضاد نیستند. با مطالعه این پاسخ‌ها بررسی کنید آیا توجیه این الاهی دان‌ها قانع کننده است؟
۸. مهم‌ترین تقسیم‌بندی در باره صفات خدا دسته‌بندی آنها به دو دسته صفات اخلاقی و غیراخلاقی است. آیا این بخش‌بندی در باره صفات خدا در ادبیات دینی اسلامی نیز قابل اجراست؟
۹. خداشناسی مسیحی منطقاً بر پذیرش کتاب مقدس مقدم است؛ بدین معنا که برای پذیرش این کتاب نخست باید ایمان آورد. از این رو بجاست با بررسی خود دریابید عهد جدید به چه نوع درکی از خدا تأکید دارد؟ با مطالعه درسنامه درس‌نامه الاهیات مسیحی اثر مک گرات، نظر آگوستین و رودلف اوتو را با یکدیگر بسنجید.
۱۰. با مطالعه رسانیل چولس و نیز کتاب تاریخ تفکر مسیحی درخواهید یافت که شناخت خدا تا چه اندازه بر فیض الاهی مبتنی است. بررسی کنید این شناخت چه رابطه‌ای با عقل و شناخت عقلانی دارد؟

فصل سوم

خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی)

آنچه در این فصل می‌خوانید

برای تشخیص تصور درست از نادرست در مورد خداوند، ناگزیریم از روش‌های معتبر شناخت، توأمان بهره گیریم. در این فصل به روش‌های چندگانه و نظریه مختار که بهره گیری از روش تلفیقی است اشاره می‌شود. همچنین بیان خواهیم کرد آگاهی تفضیلی از امر قدسی و خداوند نیازمند به کارگیری تحلیل‌ها و کاوش‌ها عقلی است. از این رو، آدمی می‌تواند در سنجش بین باور درست درباره خداوند و باورهای نادرست، از ظرفیت‌های عقلی - منطقی خویش به عنوان معیاری قطعی بهره گیرد. در این فصل به این معیار اشاره خواهیم کرد.

گفتار اول: روش‌شناسی شناخت خدا

از آنچه در ابتدای فصل دوم درباره دیر پا بودن کشش و گرایش درونی آدمی به امر قدسی و الاهی بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که با فرض یکی دانستن خداوند با امر قدسی، آدمی آگاهانه یا ناخودآگاه در ژرفای وجود خویش به وجود خداوند باور داشته و در هستی و موجودیت او هیچ‌گونه تردیدی ندارد. این نکته در نوشهای اندیشمندان بزرگی همچون علامه طباطبایی نیز مورد تأیید است. بنابر دیدگاه ایشان، از آیات قرآن نیز برمنی آید که اصل وجود خداوند هیچ‌گاه مورد تردید آدمی نبوده و نخواهد بود:^۱

۱. محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۱۲، ص ۳۵.

أَنْبَى اللَّهُ شَكْ قَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...^۱ مَگر درباره خدا - پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین - تردیده هست؟^۲...

اگر وجود خداوند امری فطری و تردیدناپذیر است، این همه نزاع و مناقشه بر سر وجود خدا در میان خدابواران از سویی و مُلحدان و منکران وجود خدا از سوی دیگر برای چیست؟ مگر نه این است که بسیاری در طول اعصار کفر ورزیده و وجود خداوند را انکار کرده‌اند؟ حتی تقسیم مردمان در منابع دینی و آسمانی (همچون قرآن) به مؤمنان و کافران خود گواهی بر این معناست. از این رو، چگونه می‌توان همگان را باورمند به وجود خدا دانست و این همه کشمکش بر سر اثبات یا انکار وجود خدا را نادیده انگاشت؟

در پاسخ باید گفت گرایش درونی و کشش باطنی در آدمی به‌سوی امر قدسی و حسن تقدیس او در برابر امر قدسی، امری فراگیر و همگانی است و هیچ انسانی از دایره شمول آن بیرون نیست. اما آنچه باید مطمح نظر قرار گیرد، اینکه میل و کشش مذکور تصویر روشی از متعلق خود در اختیار آدمی قرار نمی‌دهد. در نتیجه ویژگی‌های تفصیلی متعلق کشش و گرایش یادشده، مورد تردید و بحث قرار گرفته که این خود نیز موجب اختلاف نظر و یا خطا در تلقی ما از خداوند شده است. این حقیقت را می‌توان با تمثیل به برخی کشش‌های طبیعی آدمی روشن ساخت. مثلاً میل طبیعی ما به غذا یا سایر نیازهای طبیعی مان، با وجود فراییری و اجتناب‌ناپذیر بودن، تصویری آشکار و تفصیلی از نوع نیازمان در اختیار ما نمی‌نهد. به همین دلیل با وجود طبیعی بودن میل به غذا، در خصوص ویژگی‌های غذای حقیقی یا مفید به تحقیق نیازمندیم و در این راستا چه بسا دچار اختلاف نظر شویم و یا حتی به خطا رویم. قرآن نیز با اشاره به این واقعیت از تمثیل آب و سراب بهره می‌گیرد؛ بدین بیان که کافران و منکران وجود خداوند همچون تشنگانی‌اند که به غلط سراب را آب پنداشته، اما مؤمنان برای رفع تشنگی خود به آب زلال و گوارا چشم دوخته‌اند:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٌ بِقِيعَةٍ يَخْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءٌ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا حَتَّىٰ
إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ^۲ و آنان که کفر ورزیدند، اعمالشان همچون

۱. ابراهیم(۱۴): ۱۰

۲. نور(۲۴): ۳۹

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۸۷

سرابی است در بیابان بی‌آب که تشنه، آن را آب می‌پندارد و هنگامی که به آن می‌رسد، چیزی نمی‌یابد، مگر خداوند را.

در این تمثیل، تشنگی و کشش طبیعی به آب امری حقیقی، فراگیر و انکارناپذیر است (همچون میل به امر قدسی و حقیقت الوهی که فطری و تردیدناپذیر است)، اما آدمی در تشخیص تفصیلی و درک تصویری حقیقی از آب (و امر قدسی یا خداوند) در معرض خطا و اشتباه است و چه بسا سرابی را آب پندارد.

درحقیقت بسیاری از امیال و کشش‌های عام آدمیان همچون میل به خوشبختی و سعادت، خیر و نیکی، آرامش و یا میل به زیبایی نیز فراگیرند، اما تشخیص متعلق حقیقی آنها نیازمند تحقیق از طریق به کارگیری ابزار و روش‌هایی است که یا مصنون از خطا باشند و یا دست کم میزان اشتباه را در تشخیص کاهش دهند.

بر این اساس، نکته مهم تشخیص خداوند حقیقی از خداوند پنداری است. درواقع مؤمنان کسانی‌اند که کشش فطری خویش را معطوف به خدای حقیقی ساخته و مُلحدان و ناباورمندان نیز آن را انکار نموده و به تقدیس اموری دیگر گراییده‌اند. در این نوشتار به تفصیل درباره ویژگی‌ها و صفات خدای حقیقی بحث خواهد شد.^۱

اما برای روشن شدن نکته بحث‌برانگیز میان مؤمنان و ملحدان در خصوص وجود خداوند، ناگزیریم از این وجود تعریفی به دست دهیم. در نوشه‌های فلسفه دین از سوی نویسنده‌گان معاصر، تصویر پایه در بحث از وجود خداوند، تصویر ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است، اما به دلیل آمیختگی تصور یهودی - مسیحی خداوند با برخی تصورات نادرست، این حقیقت (الله) را بر پایه تعریفی قرآنی بنا می‌نمی‌یم: «حقیقتی ازلی و ابدی که جامع همه صفات کمال و بری از همه صفات نقص بوده و آفریدگار و پروردگار جهان و جهانیان است.»

بنابراین در این فصل معلوم می‌داریم که تنها چنین موجودی (الله) شایستگی خدایی، قدسیت و تقدیس دارد و همچنین از میان تصاویر مختلف از خداوند و امر قدسی، تنها این تصویر امری حقیقی و عینی است و جز این، در وهم و پندار آدمی ریشه دارد.

۱. در فصل چهارم بدین مقوله خواهیم پرداخت.

بنابر آنچه بیان شد، نخستین پرسش این است که آیا خداوند حقیقتاً وجود دارد؟ پیش از پاسخ، بررسی دو نکته ضروری می‌نماید: یکی اینکه آیا اساساً آدمی می‌تواند به این پرسش پاسخی درخور دهد؟ دوم آنکه در صورت امکان پاسخگویی، این فرایند چگونه، با چه روشی و با استفاده از کدام توانایی معرفتی آدمی صورت می‌پذیرد؟ به بیانی دیگر، از میان منابع و روش‌های مختلف شناخت، کدام یک با مسئله وجود خدا همسوست؟

در خصوص پرسش نخست پاره‌ای بر آن شده‌اند که مسئله وجود خدا برای آدمی حل ناپذیر بوده و امکان پاسخ به آن با توجه به توانش‌های معرفتی آدمی وجود ندارد. برخی از مهم‌ترین طرفداران این رویکرد، «شکاکان»،^۱ «تجربه‌گرایان»^۲ و «ایمان‌گرایان»^۳ هستند.

شکاکان^۴ بر این باورند که اساساً برای آدمی شناخت قطعی و یقینی نسبت به هیچ امری امکان‌پذیر نیست. درنتیجه مسئله وجود خدا نیز از این قاعده بیرون نبوده و نمی‌توان درباره آن به قضاوتی مطمئن رسید.

در نقد این دیدگاه باید گفت همان گونه که فیلسوفان بزرگی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو از همان آغاز بیان داشته و فلاسفه بزرگ پس از ایشان نیز بر آن انگشت تأیید نهاده‌اند، ادعای شکاکیت عام و فraigیر - آن گونه که همه باورهای آدمی را دربرگیرد - ادعایی خود متناقض و «خود ویرانگر»^۵ است؛ زیرا خود این عبارت شکاکان که «هیچ معرفت و داوری قطعی وجود ندارد»، یا مشکوک و غیرقطعی است که در این صورت اعتباری ندارد و یا قطعی و معتبر است که در این صورت خود را نقض می‌کند. بنابراین آدمی ناگزیر باید پذیرد دست کم برخی از شناختها و داوری هایش درباره واقعیات، اموری یقینی و اعتمادپذیرند. از این رو نمی‌توان «شکاکیت»^۶ را به‌طور کلی پذیرفت.

1. Scepticists.
2. Empiricists.
3. Fideists.

۴. برای آشنایی با دیدگاه شکاکان و نقد آن بنگرید به: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس اول و دوم.

5. Paradoxical.
6. Scepticism.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۸۹

اما رویکرد دوم یا همان تجربه‌گرایی^۱، این ادعاست که آدمی تنها قادر به شناخت اموری است که بتوان آنها را از طریق حواس ظاهری تجربه کرد و آزمود. به بیانی تنها راه شناخت واقعیت‌های عینی استفاده از داده‌های حسی و تجربه‌های مبتنی بر این داده‌هاست. این رویکرد که دیوید هیوم در دوره جدید بر آن رفته است، بعدها در نیمه نخست قرن بیستم در قالب «اثبات‌گرایی»^۲ به اوج خود رسید؛ تا آن‌جاکه بنابر ادعای اثبات‌گراها، گزاره‌هایی همچون «خدا موجود است» که قابلیت تحقیق‌پذیری تجربی ندارند و نمی‌توان با استفاده از روش‌های تجربی آنها را اثبات یا رد کرد، اساساً گزاره‌های «فاقد معنا»^۳ و غیرناظر به واقع‌اند؛ گزاره‌هایی که بیانگر هیچ واقعیت عینی نیستند و تنها بازتاب احساسات و عواطف گوینده آنها‌یند.

اما اثبات‌گرایی منطقی (و در ضمن آن تجربه‌گرایی افراطی) نیز با نقدهایی جدی روبرو شد. بر پایه یکی از اساسی‌ترین نقدهای این گزاره نیز که «تنها گزاره‌های تحقیق‌پذیر تجربی معنادارند»، خود گزاره‌ای تجربه‌پذیر نیست. از همین رو، این ادعا خود نقضی است بر اصل معناداری مورد نظر اثبات‌گرایان.

بدین‌سان، دستگاه اثبات‌گرایی منطقی، دستگاهی خود متناقض و درنتیجه خودویرانگر است، از این رو منطقاً نمی‌توان بدان پاییند بود. افزون بر این، منحصر دانستن واقعیت در چارچوب امور تجربه‌پذیر، با تاریخ علم نیز سازگار نیست؛ زیرا چه بسا واقعیت‌هایی که در یک دوره تاریخی تجربه‌پذیر نیستند، ولی می‌توان آنها را در ادوار بعدی تاریخ علم مورد تحقیق تجربی قرار داد؛ مانند میدان‌های نیرو یا امواج رادیویی و الکترومغناطیسی که در قرون گذشته اموری تجربه‌نایاب بودند، اما امروزه چنین نیستند. از سویی طبق دیدگاه اثبات‌گرایان، تمام گزاره‌های حوزه‌هایی همچون اخلاق، هنر، ادبیات و شعر، فلسفه و دین، گزاره‌هایی بی معنایند، ولی آیا واقعاً می‌توان این دست گزاره‌ها را از زندگی آدمی حذف کرد و آیا زندگی انسان بدون این گزاره‌ها معنایی خواهد داشت؟

چنان‌که بیان شد، دسته سوم از طرفداران شناخت‌نایابی وجود خدا، ایمان‌گرایان‌اند.

۱. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس هشتم و شانزدهم؛ مرتضی مطهری «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار، ج ۶ مقاله‌های چهارم و پنجم.

2. Logical Positivism.
3. Meaningless.

«ایمان‌گرایی»^۱ رویکردی است که به‌ویژه در قرون اخیر برخی متألهان مسیحی آن را مطرح کردند. بر پایه این رویکرد، باور به خدا و وجود او را نمی‌توان بر بنیان توانایی‌های معرفتی آدمی استوار ساخت. بنابراین وجود خداوند را نه تنها با تجربه حسی، بلکه از هیچ راه معرفتی دیگری - همچون استدلال و معرفت عقلی و یا حتی شهود و مکاشفه عرفانی - نمی‌توان شناخت.^۲

بر اساس برخی دیدگاه‌های ایمان‌گرایی، خداوند «اساساً دیگری»^۳ است، از این دو حقیقتی است بسیار فراتر از آنچه در کمند توانایی‌های شناختی آدمی درافتند. به همین رو، هرگونه کوشش فکری بشر برای دستیابی به شناخت و معرفت خداوند ره به جایی نخواهد برد، چراکه خداوند را تنها می‌توان از طریق «ایمان»^۴ دریافت. ایمان نیز بیش از هرچیز بیانگر احساس عاطفی عمیقی است که فرد مؤمن نسبت به خداوند دارد؛ احساسی همراه با تقدیس و خشیت و در عین حال عاری از عنصر معرفتی عقلانی.^۵ کوتاه سخن اینکه، باور به خداوند نیازمند ایمان ورزی است که خود ذاتاً فرایندی است غیرعقلانی.

چنانکه پیداست، ایمان‌گرایی نیز همچون شک‌گرایی و تجربه‌گرایی، بر شناخت‌ناپذیری حقیقت الوهی (حتی در حد تصدق و باور به وجود خدا) پای می‌فشد؛ با این تفاوت که در شک‌گرایی و تجربه‌گرایی وجود خداوند به دلیل شناخت‌ناپذیر بودن سرانجام مورد تردید و یا انکار قرار می‌گیرد، ولی در ایمان‌گرایی با وجود شناخت‌ناپذیر بودن خداوند می‌توان او را پذیرفت و تصدیقش کرد.

ایمان‌گرایی نیز همچون شک‌گرایی و تجربه‌گرایی با نقدها و چالش‌هایی روبروست و فلاسفه بسیاری در نقد آن کوشیده‌اند. بی‌شک بنیان ایمان‌گرایی، بر ناتوانی معرفتی آدمی در شناخت حقایقی دینی (همچون وجود خدا) استوار است؛ حقایقی که بذعماً ایمان‌گرایان بیشتر

1. Fideism.

2. بنگرید به: رضا اکبری، ایمان‌گروی، ص ۱۳.

3. Radical otherness.

4. Faith.

5. حتی بر پایه برخی رویکردهای افراطی در ایمان‌گرایی، تلاش خردورزانه در باب حقایق ایمانی می‌تواند موجب فروخواباندن حرارت و شور ایمان و سرانجام سبب از میان رفتن آن باشد.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۹۱

رمزاً لود و رازآمیزند تا حقایقی شناخت‌پذیر. از این رو، فلاسفه در نقد ایمان‌گرایی کوشیده‌اند با نشان دادن توانایی‌های معرفتی آدمی در قلمرو الاهیات عقلی و نیز الاهیات متاثر از عرفان و شهود عرفانی، آشکار سازند که هرچند برخی لایه‌های حقیقت الوهی از دسترس خرد آدمی به دور است، این بدان معنا نیست که عقل به هیچ‌رو نمی‌تواند به شناخت خداوند رسد، بلکه کاربرد صحیح عقل و منطق عقلانی می‌تواند در مسیر شناخت خداوند و بلکه در نخستین گام‌های خداشناسی در مقام اثبات وجود خداوند، نقشی اساسی ایفا کند. در مباحثت بعد با استناد به تلاش‌های فیلسوفانی همچون بوعلی سینا، حکیم شهروردی و صدرالمتألهین شیرازی در ساماندهی «خداشناسی عقلانی»^۱ در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

افزون بر این، چنانچه ایمان‌گرایی را بپذیریم، دیگر نمی‌توان باور راستین و شبه ایمان‌های خرافی تفاوت نهاد. در حقیقت آنچه بین خدای حقیقی و خدایان پنداری و خرافی می‌تواند نقشی سنجش‌گرانه داشته باشد، دست کم در مراتبی عقل و خرد آدمی است. از این رو با بیرون نهادن پای عقل از این عرصه، دیگر معیار و مقیاسی برای اثبات حقانیت باور به خدا (یا باور به خدایی خاص) ممکن نیست؛ نتیجه‌ای که به نظر نمی‌رسد ایمان‌گرایان مسیحی خود به آن پاییند باشند. خلاصه اینکه، برخلاف نظر ایمان‌گرایان که می‌پندرند ایمان از عنصر معرفت‌تهی است و تنها از شور و شیفتگی قلبی فراهم می‌آید، نه تنها میان دو عنصر شیفتگی و معرفتی بودن منافاتی نیست، بلکه شورمندی جدا افتاده از شناخت و معرفت می‌تواند آدمی را دل‌سپرده چیزی سازد که به هیچ‌رو ارزش دل سپردن ندارد.

در حقیقت قلمرو دین، آمیزه‌ای است از معرفت و احساس و عقلانیت و عشق. از این رو، نگاه به دین تنها از منظر عقلانیت و معرفت عقلانی و یا از چشم‌انداز عواطف، احساسات و شوریدگی قلبی، هر دو نگاه‌هایی ناقص و گاه خطر آفرین‌اند.^۲

پس از بحث شناخت‌پذیری گزاره «خدا موجود است» و این فرض که توانش‌های معرفتی انسان امکان داوری در این باره را فراهم می‌آورند، اینک پرسیدنی است چگونه و با کدام یک از

1. Rational Theology.

۲. بعدها خواهد آمد که نزدیک شدن به حقایق الاهی نیازمند دو بال عقل و عشق است که در کنار هم می‌توانند آدمی را به تعالی رسانند.

ظرفیت‌های شناختی انسان می‌توان به چیستی وجود خدا پرداخت؟ در پاسخ ناگزیریم منابع و روش‌های مختلف شناخت در قلمرو خداشناسی را به‌اجمال از نظر بگذرانیم تا با سنجش محدودیت‌ها و مزایای هریک به نتیجه‌ای مقبول دست یابیم.

روش‌ها و منابع شناخت

یکی از زیرشاخه‌های مباحث فلسفه، مسائل مربوط به شناخت است که اغلب از آن به «فلسفه شناخت»^۱ یا «شناخت‌شناسی»^۲ یاد می‌شود.^۳ بحث از منابع و روش‌های شناخت بیشتر در این بخش از مباحث فلسفه طرح می‌شود و مورد واکاوی فیلسوفان قرار می‌گیرد. امروزه دامنه این مباحث، گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد و کتاب‌ها و مقالات بسیاری نیز در این‌باره تدوین شده؛ تا جایی که یکی از دغدغه‌های مهتم فیلسوفان تلاش در جهت حل مسائل این حوزه بوده است. اینک خلاصه‌وار به برخی از مباحث مربوط به روش‌ها و منابع شناخت می‌پردازیم.

در یک تقسیم‌بندی می‌توان این منابع و روش‌ها را چنین برشمود و به توضیح هریک پرداخت:^۴ روش تجربی، روش عقلی (برهانی)، روش شهودی (عرفانی) و روش وحیانی.

۱. روش تجربی^۵

مقصود از روش تجربی، روشی است که دانشمندان «علوم طبیعی»^۶ مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و زمین‌شناسی از آن بهره می‌گیرند. این روش به‌ویژه در سده‌های اخیر با اقبال بسیار رو به رو شده و به همین دلیل به گونه‌ای فزاینده تعالی یافته است. بسیاری بر آن‌اند که پیشرفت‌های خیره‌کننده در زمینه علوم و فناوری در دوره جدید تا حد زیادی نتیجه توجه به اصلاح روش تجربی و به کارگیری صحیح و نظاممند آن در علوم طبیعی است. طی قرن

1. Philosophy of knowledge.

2. Epistemology.

۳. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس یازدهم و بعد.

۴. بنگرید به: همان، درس هشتم و نهم.

۵. بنگرید به: ایان باربور، علم و دین، ص ۱۶۹.

6. Natural sciences.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۹۳

بیستم یکی از زمینه‌های مورد توجه فیلسفه‌ان به ویژه فیلسفه‌ان علم، بحث و تحقیق درباره ماهیت و ویژگی‌های روش تجربی بوده است که نتیجه آن ظهور دست کم چهار نظریه مهم درباره روش تجربی است: اثبات‌گرایی منطقی، ابطال‌گرایی، نسبیت‌گرایی (ابزارانگاری) و نیز واقع‌گرایی علمی. از مهم‌ترین موضوعات مورد نظر این دیدگاه‌ها تعیین جایگاه «داده‌های مشاهده‌ای» و «فرضیه‌های علمی» در ساختار نظام علمی است. از سویی بحث از نقش هریک از مشاهدات و فرضیه‌ها در شناخت علمی و نیز نسبت میان مشاهدات و فرضیه‌ها، چگونگی رسیدن به فرضیه‌های تازه‌تر و بهتر، امکان و چگونگی داوری بین فرضیه‌های بدیل و بسیاری از موضوعات دیگر، از دغدغه‌های فیلسفه‌ان علم است که البته در این نوشتار بدان نخواهیم پرداخت.

در نگاشته پیش رو، بدین بحث می‌پردازیم که آیا روش تجربی - چنانکه در علوم طبیعی کارآیی خود را به اثبات رسانده - می‌تواند برای بررسی و حل مسائل حوزه فلسفه به‌طور عام (وجود‌شناسی یا ما بعد‌الطبیعه) و یا فلسفه دین و «الاهیات»^۱ به‌طور خاص، روشنی مناسب باشد؟ به سخنی دیگر، آیا این روش برای پاسخ‌گویی به پرسش از وجود خداوند، رهگشاست؟ بی‌شک برای این پاسخ ناگزیریم برخی ویژگی‌های پرسش از وجود خدا (یا سایر پرسش‌های الاهیاتی) را با ویژگی‌های عمدۀ روش تجربی بسنجیم.

اشاره شد که درباره ماهیت روش تجربی در قرن بیستم دست کم با چهار دیدگاه عمدۀ رویه‌روییم. اما نکته مهم اینکه همه این دیدگاه‌ها متفق‌اند که «مشاهده»^۲ نقش مهمی در فرآیند روش تجربی بر عهده دارد. به تعبیری دیگر، جملگی اذعان دارند که کارکرد روش تجربی در قلمروی است که آدمی با پدیده‌ها و ویژگی‌های مشاهده‌پذیر واقعیت سروکار دارد. بنابراین به کارگیری این روش در حوزه الاهیات و خداشناسی که موضوعات آن مشاهده‌پذیر و محسوس نیستند، نتیجه‌ای جز خلط روش شناختی نخواهد داشت. افزون بر این، بنابر تحقیقات اخیر درباره روش تجربی (پس از دیدگاه اثبات‌گرایی) تمامی رویکردها درباره این روش اذعان دارند که بر پایه آن نمی‌توان فرضیه‌های علمی را به اثبات قطعی رساند، از این

1. Theology.
2. Observation.

رو «فرضیه‌های علمی»^۱ همواره به صورت فرضیه (اثبات نشده) باقی می‌ماند. حتی ابطال گرایان که به گونه‌ای به قطعیت در روش تجربی باور دارند، بر آن‌اند که این قطعیت تنها در جانب ابطال و تکذیب فرضیه‌ها امکان‌پذیر است و نه در سویه اثبات آنها. بدین‌سان، اگر ما وجود خدا را مثلاً همچون فرضیه‌ای در نظر آوریم و بخواهیم با روش تجربی آن را بکاویم و درباره‌اش داوری کنیم، نتیجه‌ای که به دست می‌آید، تنها تأیید یا تداوم فرض وجود خداست و نه اثبات قطعی آن؛ حال آنکه ما در قلمرو الاهیات و دین‌پژوهی دری گونه‌ای جزء و قطعیت در مسئله وجود خدا هستیم.

به سخنی دیگر، انتظار از یک فرضیه علمی، با عدم قطعیت آن سازگار است، ولی انتظار از باوری دینی به‌هیچ‌رو با فرضی بودن آن جمع‌پذیر نیست. گذشته از این، در مباحث فلسفه به اثبات رسیده است که پرسش از «وجود» اساساً پرسشی فلسفی و متأفیزیکی (مابعدالطبیعی) است که حل آن از عهده روش تجربی بیرون است. درواقع روش تجربی تنها می‌تواند خواص و نسبت‌های موجود بین پدیده‌های مادی را آشکار سازد و بی‌شک از اثبات وجود ماده و امور مادی ناتوان است، تا چه رسد به اثبات وجود خداوند که موجودی غیرمادی است.

۲. روش عقلی (برهانی)^۲

از میان شاخه‌های مختلف دانش بشر می‌توان ریاضیات و به‌ویژه هندسه را نمونه کامل به کارگیری این روش دانست. از این رو، با مقایسه دانشی چون هندسه با علمی همچون فیزیک (در قلمرو روش تجربی) می‌توان به تفاوت‌های موجود بین این روش با روش تجربی پی‌برد که به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. روش تجربی به گونه‌ای مبتنی بر مشاهده و داده‌های مشاهده‌ای است، اما روش برهانی به این داده‌ها وابسته نیست. به همین رو می‌توان از روش برهانی، هم درمورد امور مشاهده‌پذیر و هم درمورد امور مشاهده‌ناپذیر (همچون پدیده‌های صرفاً ذهنی و انتزاعی نظری پدیده‌های ریاضی) بهره جست.

1. Scientific hypothesis.

۲. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس‌های هشتم، هفدهم، هجدهم و نوزدهم.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۹۵

۲. دانش‌هایی که بر پایه روش برهانی است، ساختاری مبتنی بر اصول اولیه (موضوعه یا متعارفه) دارند. این ویژگی موجب می‌شود روش برهانی در قلمرو مجموعه بسته‌ای از اطلاعات به کار رفته و از تغییر اطلاعات بیرونی اثر نپذیرد. برای مثال، در هندسه اقلیدسی تمامی مباحث مبتنی بر چند تعریف پایه و اصول اولیه هندسه است و چنانچه بیرون این نظام تغییری روی دهد، بر نتایج حاصل در این هندسه تأثیری ندارد. این ویژگی سبب می‌گردد در قلمرو این روش (برهانی) بتوان برای مسائل و قضایا راه حل‌های نهایی و قطعی به دست داد؛ درحالی‌که در روش تجربی چنین چیزی ممکن نیست، زیرا در این روش از مجموعه بازی از اطلاعات و داده‌ها استفاده می‌شود که با کم و زیاد شدن آنها ممکن است نتایج حاصل، تضعیف و یا حتی ابطال گردد.

۳. شیوه کار در روش تجربی شیوه‌ای آزمایشی است، یعنی فرضیه‌ای مطرح می‌شود و بر پایه نتایج محاسباتی آن، پیش‌بینی‌های اولیه‌ای در نظر گرفته شده و سپس آزمایش‌هایی در جهت تأیید این پیش‌بینی‌ها و یا رد آنها صورت می‌پذیرد، اما شیوه کار در روش برهانی «تحلیلی - ترکیبی»^۱ است؛ بدین ترتیب که تختست مسئله یا قضیه (در هندسه) تحلیل شده و به اجزای ساده‌تری تجزیه می‌شود - که پیش‌تر یا در اصول اولیه و یا در مسائل مقدماتی پذیرفته شده‌اند - و سپس این اجزا به شیوه‌ای منطقی^۲ با هم درآمیخته و سرانجام تیجه یا همان پاسخ مسئله و یا اثبات قضیه به دست می‌آید. این تفاوت موجب می‌شود در دانش‌های برهانی همچون ریاضیات (و مابعدالطبیعه) جنبه «نظری»^۳ اهمیت اساسی داشته باشد؛ درست برخلاف علوم تجربی که جنبه نظری در آنها نسبت به جنبه عملی کم قدرتر است. به سخنی دیگر، در علوم برهانی دانش افزایی ما نسبت به واقعیت و کشف حقیقت و نیز صدق نتایج هدف اصلی است، ولی در علوم تجربی نتایج کاربردی و تکنولوژیک دارای اهمیتی بسزایند، نه صدق و درستی نظریه‌ها و فرضیه‌ها.

از مقایسه روش برهانی با روش تجربی می‌توان دریافت که روش برهانی به دلیل

1. Analytic-Synthetic.

۲. بر پایه صورت‌های استنتاج منطقی که در علم منطق به دست آمده‌اند؛ نظیر صورت استنتاج قیاسی.

3. Theoretical.

ویژگی‌های سه‌گانه پیش‌گفته روش مناسبی برای «تعیین صدق قطعی گزاره‌های منساده‌پذیر» (یا غیرمربوط با امور مشاهده‌پذیر) است. با توجه به همین نکته است که روش برهانی، در مباحث فلسفی به‌ویژه در هستی‌شناسی فلسفی و ما بعدالطبيعه مورد استفاده قرار می‌گيرد و حکمای الاهی از سقراط به بعد – همچون افلاطون، ارسسطو، فارابی، بوعلی، توماس آکونیاس، ملاصدرا و پیروان ايشان – در مسائل فلسفه از همین روش بهره جسته‌اند. نتيجه سخن آنکه، روش برهانی برای بررسی مسئله وجود خدا روش مناسبی است و می‌تواند در تعیین صدق قطعی آن به ما مدد رساند.

پوشیده نمانده هرچند در رياضيات و هم در الاهيات و ما بعدالطبيعه از روش برهانی بهره می‌گيرند، تفاوت مهمی بين کاربرد اين روش در رياضيات و الاهيات وجود دارد و آن اينکه، اصول «پایه»^۱ در رياضيات لزوماً از بدیهیات نیستند، بلکه می‌توانند تعاریف و اصولی «قراردادی»^۲ و یا به‌اصطلاح اصول موضوعه باشند، ولی اصول پایه در الاهيات و مابعدالطبيعه لزوماً باید از بدیهیات (تعاریف و اصول قطعی الصدق) باشند که اغلب از آنها به اصول متعارفه یاد می‌شود. به هر روی، این تفاوت میان رياضيات و الاهيات موجب می‌شود که بتوان نظام‌های رياضی موازی و بدیلی فرض کرد؛ نظری هندسه اقليدسي و هندسه‌های ناقليدسي که از اصول موضوعه مختلف استفاده می‌کنند و قضایای آنها نيز غيرهماند. أما نمي‌توان چندين نظام الاهياتي یا مابعدالطبيعی موازی و بدیل داشت که با ترتیب متفاوت، همگی صادق باشند. چنانکه اشاره شد، اين تفاوت ناشی از به کارگيری اصول موضوعه در رياضيات، و اصول متعارفه یا بدیهیات در الاهيات و ما بعدالطبيعه است. بنابراین نمي‌توان بر پایه نظام مابعدالطبيعی خاصی وجود خدا را پذيرفت و بر پایه نظامی دیگر آن را رد کرد، به گونه‌ای که هر دو دیدگاه درست و صادق به شمار آيند، بلکه تنها يکی از دو نتيجه می‌تواند صادق باشد.

اما در ارزیابی نهايی، روش برهانی اگرچه محدودیت‌های روش تجربی را ندارد و اساساً روش مناسبی برای مباحث فلسفی و سرانجام مسائل فلسفه دين و الاهيات است، در عین

1. Axiam.

2. Conventiond.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۹۷

حال به تنهایی روشی کامل به شمار نمی‌رود. درواقع ویژگی‌هایی در حوزه معارف و حقایق الاهی وجود دارد که به نوعی از دایره‌توانایی‌های روش برهانی فراترند. به همین رو برای دستیابی به نتایج مطلوب در قلمرو الاهیات، افزون بر روش برهانی نیازمند به کارگیری روش‌های دیگری نیز هستیم تا محدودیت و ضعفهای روش برهانی مرتفع گردد.

اما محدودیت روش برهانی چیست که ما را به استفاده از روش‌های مکمل دیگری در قلمرو الاهیات وامی دارد؟ به نظر می‌رسد محدودیت این روش، «کلی» بودن آن است؛ کلیتی که در نهایت موجب می‌شود روش برهانی تنها به برخی جنبه‌ها و ابعاد واقعیت نظر افکند و از جنبه‌ها و ابعاد دیگر آن چشم پوشد. به دیگر سخن، با روش عقلی - برهانی تنها می‌توان زیرساخت و شالوده منطقی واقعیت را فراچنگ آورد، اما واقعیات جزئی‌تر در درون این ساختار منطقی، از نگاه روش برهانی پنهان می‌مانند. مثلاً در حوزه الاهیات می‌توان با روش برهانی اثبات کرد جهان واقع بدون موجودی که وجودش ضروری است، نمی‌تواند تحقق یابد و به بیانی وجود خدا (واجب الوجود) شرط ضروری و منطقی تحقق جهان واقع است، اما درباره برخی ویژگی‌های جزئی‌تر این موجود ضروری و یا چگونگی ارتباط او با موجودات جهان بهویژه با انسان، جزئیات وجود دارد که از دامنه نگاه عقل و روش عقلی - برهانی بیرون است. از این رو، در این باره به روش‌هایی دیگر نیازمندیم تا در قلمرو این جزئیات ما را به شناخت رسانند. در ادامه بدانها می‌پردازیم.

 ۳. روش شهودی (عرفانی)^۱

این روش در کامل‌ترین شکل خود کانون توجه عارفان بزرگی همچون ابن‌عربی، عطار نیشابوری، مولانا جلال‌الدین بلخی، حافظ، سیدحیدر آملی و امام خمینی بوده است. این بزرگان در آثار خویش از حقایقی دم می‌زنند که با روشی خاص فراهم آمده و به گونه‌ای، از دسترس تجربه حسی و بلکه تأملات عقلی و برهانی بیرون‌اند. اینک بجاست برخی از مهمنترین ویژگی‌های آن را در مقایسه با دو روش تجربی و برهانی برجسته کنیم:

۱. برخلاف شناخت حاصل از روش تجربی و روش برهانی، شناخت برآمده از روش

۱. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس نهم.

شهودی، شناختی مستقیم و بیواسطه از حقیقت امری است که مورد شهود قرار گرفته است. بنابراین بیواسطگی از مهم‌ترین ویژگی‌های شناخت شهودی است و درواقع همین امتیاز است که امکان شناخت جزئیات مربوط به متعلق شهود را فراهم می‌سازد. از این منظر، این روش مکمل مناسبی برای روش برهانی است.

۲. روش شهودی مبتنی بر دریافت درونی است. توضیح اینکه در روش تجربی، ما با تکیه بر حواس ظاهری و داده‌های حسی به شناخت می‌رسیم و در روش برهانی نیز از راه تجزیه و تحلیل مفاهیم و یا احیاناً از طریق داده‌های تجربی. اما در روش شهودی، شخص به گونه‌ای از درون خویش با حقیقت ارتباط یافته و آن را شهود می‌کند. بنابراین راه ارتباطی فرد با حقیقت مشهود در روش شهودی، از درون خود او گشوده شده و ناشی از نسبت‌ها و روابط بیرون از او نیست. درواقع از همین روست که اهل عارفان «دل» را کانون معرفت شهودی می‌دانند:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد
در این بیت مقصود از «جام جم»، جام اسطوره‌ای جمشید است که می‌شد جهان را در آن دید. از نظر حافظ، این جام جهان نما در اختیار «دل» قرار دارد. از این رو می‌توان با مراجعه به دل همه حقایق جهان را در خود یافت.

۳. روش شهودی، روشی وجودی - سلوکی است. برخلاف روش‌های تجربی یا برهانی که در فعالیت‌های ذهنی و فکری آدمی ریشه دارند و نتایج آنها نیز متعلق به قلمرو ذهن و اندیشه آدمی است، روش شهودی به نوعی با تمامی وجود آدمی سروکار دارد. رسیدن به درجه شهود نیازمند تحولی وجودی در سرتاسر وجود فرد است که تنها از طریق سیر و سلوک علمی امکان‌پذیر است، نه صرف داشتن هوش فکری و تفکر ذهنی (یا استدلالی). آثار عارفان در باب ضرورت سیر و سلوک عرفانی همچون منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری، مقامات العارفین بوعلی سینا و یا منطق الطیر عطار، صرفاً مطالعات فکری و ذهنی آنان نیست، بلکه نمونه‌هایی است از توجه عارفان به سیر و سلوک عملی. درواقع عارفان برآن‌اند که برای گشوده شدن چشم دل، جان آدمی باید مراحلی وجودی از کمال را پیماید تا بدان نایل آید.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۹۹

۴. عارفان می‌گویند با روش سلوک باطنی و شهود می‌توان به لایه‌هایی از حقیقت دست یافت که از دسترس حواس ظاهری و تفکر عقلی بیرون است:

آنچه تادیدنی است آن بینی چشم دل باز کن که جان بینی

و یا اینکه:

پای استدلایان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

و نیز:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

بنابراین باید پذیرفت حقیقت، امری چند لایه و هزار توست که روش حسی - تجربی ظاهر آن، روش عقلی - برهانی باطن آن و روش شهودی باطن باطن آن را می‌نمایاند. افرون بر این، گذار از تأمل عقلی به شهود قلبی نیازمند عنصر عشق، شیفتگی و دلسپردگی است که در آثار اهل شهود بر آن تأکید بسیار رفته است.

به هر روی، از آنچه درباره ویژگی‌های روش شهودی بیان شد، دانسته می‌شود که برای شناخت حقایق و معارف الاهی (مانند وجود و صفات خدا، فرشتگان، جهان غیب و زندگی پس از مرگ) تنها توانایی‌های شناخت فکری و ذهنی و عقلانی کافی نیست، بلکه آدمی نیازمند تزکیه نفس و تصفیه دل نیز هست. از این روی، شناخت عمیق معارف الاهی بدون آمادگی‌های روحی - روانی، دور از دسترس و بلکه ناممکن می‌نماید. درواقع خُرده‌گیری‌های عارفان از فیلسوفان در طول تاریخ نیز ناظر به همین معناست؛ زیرا طبیعتیات (علوم طبیعی) و ریاضیات را در هر حال می‌توان به قوت هوش و ذکاوت فراگرفت (همچون بوعلی سینا)، اما به هیچ‌رو نمی‌توان الاهیات را - به ویژه در ژرفای آن - با تکیه بر استدلال و تأملات عقلی به سرانجام رساند.^۱

۱. در حقیقت عمدۀ انتقادهای حکیمانی همچون سهروردی و ملاصدرا از بوعلی سینا در قلمرو الاهیات، به نقد روش صرفاً عقلی - استدلای او باز می‌گردد که از کشف و شهود عرفانی و حکمت ذوقی محروم است.

نکته مهم دیگر درباره روش شهودی اینکه، به رغم تعبیرهای گاه گزنده و تند عارفان نسبت به عقل و خرد استدلایی هرگز نباید پنداشت که یافته‌های عقلی - استدلایی با یافته‌های شهود عرفانی در مقابل‌اند، بلکه شهود عرفانی افق و سپهر تازه‌ای پیش روی آدمی می‌گشاید که نمایان کننده لایه‌های ژرف‌تر حقیقت است، بیان که اعتبار راستین شناخت عقلی و استدلایی در سطح و لایه خود نادیده گرفته شود. این نکته در روش‌شناسی شناخت خداوند (و سایر معارف و حقایق الاهی) ما را به اصلی رهنمای می‌شود که می‌توان آن را اصل سازگاری متنقابل نام نهاد.

البته از این سو، مکاشفه‌های عرفانی هم نمی‌توانند ادعاهایی را مطرح کنند که از سوی عقل استدلایی یقینی، نقض و رد می‌شوند. ناگفته نماند این اصل یکی از اصول مهم حکمت اسلامی به‌ویژه پس از حکیم‌الاهی سهروردی و صدرالمتألهین شیرازی است.

از دیگر نکات مربوط به روش شهودی، طیفی (چند سطحی) بودن این روش است. به بیانی دیگر، توان شهود انسان‌ها در یک سطح و درجه نیست؛ چراکه توانایی و شناخت شهودی تابع متغیرهایی همچون تزکیه و تهذیب نفس، همت و ریاضت است که در افراد به گونه‌هایی متفاوت تحقق می‌یابند. بر این پایه، حتی می‌توان بُن مایه‌ها و آغازهای شهود قلبی را به نوعی در همه آدمیان دید. در حقیقت برخی جنبه‌های راه دل یا فطرت در مباحث خداشناسی، ناظر به همین سطح عام شهود قلبی و دریافت باطنی و درونی آدمی نسبت به حقیقتی الوهی و قدسی است، بیان که این دریافت بر پایه اصول استدلایی یا سایر روش‌های شناخت بنا شده باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد نخستین سطح شناخت شهودی، امری فرآگیر و همگانی است و دستورالعمل‌های سلوکی سالکان و عارفان درواقع شیوه‌های تقویت و ارتقای این سطح را به سطوح بالاتر و کامل‌تر نشان می‌دهد. به بیانی دیگر، همگان در دل خویش راهی به‌سوی شناخت الوهی دارند و راهنمایان این راه نیز عارفان و اولیای الاهی‌اند.

۴. روش وحیانی

مراد از روش وحیانی، دستیابی به حقایقی است که از راه وحی فراهم آمده‌اند. پیامبران الاهی

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۰۱

در طول تاریخ به گونه‌ای خاص با جهان غیب مرتبط گشته و به شیوه‌ای مستقیم از خداوند یا فرشتگان الاهی به آگاهی‌ها و معارفی دست یافته‌اند که به نظر نمی‌رسد بتوان با روش‌های متعارف شناخت (همچون روش‌های تجربی، برهانی و یا حتی عرفانی و شهودی) بدانها نایل شد. در قرآن از حکمتی سخن رفته است که در اختیار برگزیدگان قرار گرفته؛ حکمتی که به گونه‌ای غیرمتعارف و ناآموختنی به آنان داده شده است.^۱

درواقع می‌توان این گونه پنداشت که واقعیت هستی از دو بخش کلی یا دو لایه فراگیر تشکیل شده است:

۱. لایه‌ای که آدمی می‌تواند با تکیه بر روش‌ها و منابع متعارف شناخت پرده از راز آن بگشاید، یا سطوحی از حقیقت که کلید کشف آنها در اختیار آدمی است و او با برخورداری از توانایی‌های حسی - تجربی یا عقلی - استدلالی و یا شهودی و قلبی می‌تواند به شناخت این سطوح دست یابد؛

۲. لایه‌ای که نفوذ معرفتی در آن از عهده آدمی بیرون است و رازگشایی و رمز زدایی از آن تنها به دست خداوند است.

در قرآن از لایه نخست به «شهادت» تعبیر شده و از لایه دوم که پنهان و دست نایافتنتی است، به «غیب». با این مقدمه، روش می‌شود که نقش معرفتی و حی عمدتاً کشف غیب جهان و بخشی از حقیقت است که آدمی با خویشتن خویش توان معرفت آن را ندارد. به هر روی، از مهم‌ترین ویژگی‌های معارف و حیانی، خطاپذیر بودن و نیز جزوی و تفصیلی بودن آن است. بر پایه مباحث گذشته می‌توان نتیجه گرفت این روش نیز می‌تواند در کنار روش شهودی (فطرت و عرفان) مکمل مناسبی برای روش عقلی - برهانی باشد و محدودیت‌های آن را به نوعی مرتفع کند.

گفتار دوم: خدایابی از طریق دل و شهود فطری

مقصود از خدایابی از راه شهود فطری این است که آدمی در عمق وجود خویش به گونه‌ای با حقیقت الوهی یا خداوند آشنایی دارد. اما اینکه حقیقت این آشنایی چیست و میزان شناخت

۱. بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، *تفسیرالمیزان*، ج ۲، ص ۵۵۳ و ۵۶۳.

حاصل از این رابطه درونی به چه اندازه است و چگونه این آشنایی آغازین در معرض غفلت یا انحراف قرار می‌گیرد، بحث‌هایی است که بهویژه اندیشمندان مسلمان در دهه‌های اخیر - همچون علامه طباطبایی، امام خمینی، شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح بیزدی - به تفصیل به طرح و بررسی آنها پرداخته‌اند. درواقع این شاخه از مباحث الاهیات و فلسفه دین، آن‌گونه که در تفکر اسلامی مورد توجه بوده، در سایر مکاتب الاهیات معاصر (همچون الاهیات مسیحی و یا مباحث فلسفه دین در غرب) مغفول مانده است. به هر روی، اندیشمندان مسلمان در پرتو هدایت‌های قرآنی نکات ارزشمندی درباره شناخت شهودی - فطری خداوند بیان داشته‌اند که به برخی از مهم‌ترین جنبه‌های آنها خواهیم پرداخت. اما در آغاز و پیش از توضیح روش شهودی - فطری ناگریز از بیان چند مقدمه ایم:

۱. بهطور کلی می‌توان شناخت (یا آگاهی) را به دو بخش کلی تقسیم نمود: یکی شناختی است که آدمی بدون داشتن مفاهیم و تصورات ذهنی آن را داراست؛ نظریه آگاهی ما از خودمان که حتی پیش از فرآگیری زبان و مفاهیم و واژگان مربوط به آنها این آگاهی را داشته‌ایم.

از این شناخت و آگاهی می‌توان به «شناخت ماقبل مفهومی» نیز تعبیر کرد که در فلسفه اسلامی بدان شناخت حضوری یا شهودی گفته می‌شود. ظاهراً این آگاهی به چگونگی وجود انسان مربوط می‌شود و به نظر نمی‌رسد در حیوانات نیز چنین شناختی وجود داشته باشد. یکی از شواهد این خودآگاهی ماقبل مفهومی این است که ما می‌توانیم همه محتویات معرفتی ذهن خویش را پاک کنیم یا نادیده بگیریم، اما هرگز نمی‌توانیم خود را از فضای آگاهی خویش حذف کنیم. اغلب واژه «من» و مترادف‌های آن در زبان‌های مختلف، به همین وجود خودآگاه ما اشاره دارد.^۱

اما نوع دوم شناختی است که به‌واسطه مفاهیم و تصورات ذهنی (اغلب توسط زبان) فراهم آمده است؛ نظریه شناخت ما از کتاب، دفتر، قلم، میز، ساعت و سایر اموری که از آنها آگاهی داریم.

نکته درخور توجه اینکه، از نگاه بوعلی سینا شناخت از نوع اول یا شناخت شهودی

۱. این نکته در برهان «هوای طلق» بوعلی و نیز قضیه «کوچیتوی» دکارت به‌دقت مورد توجه قرار گرفته است.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۰۳

منحصر به شناخت و آگاهی انسان از خود بوده و شامل شناخت آدمی از موجوداتی غیر خود نمی شود، اما بر پایه تحقیقات فلسفی حکیم سهروردی و سپس صدرالمتألهین شیرازی، انسان افزون بر شناخت شهودی (و حضوری) نسبت به خود، می تواند نسبت به اموری غیر از خود نیز شناختی شهودی و ماقبل مفهومی داشته باشد.^۱ در ادامه خواهیم گفت که یکی از موارد این آگاهی، شناخت ماقبل مفهومی انسان نسبت به خداوند است.

۲. شناخت و آگاهی ماقبل مفهومی، با هستی و وجود انسان درآمیخته است؛ آن گونه که با هستی یافتن او تحقق یافته و تنها با نیستی اش از میان می رود. بنابراین چنین شناختی، از نوع شناخت های اکتسابی (مانند دانش فیزیک و ریاضیات) نیست که می توان آنها را از هستی و موجودیت انسان جدا ساخت.

۳. افزون بر شناخت ها یا بینش های ماقبل مفهومی، کشش ها یا گرایش هایی نیز در آدمی وجود دارد که به نوعی با موجودیت و هستی ماقبل مفهومی او درپیوند است که البته به گونه ای مورد شناخت و آگاهی شهودی او نیز قرار می گیرد؛ نظیر گرایش به زیبایی، حقیقت، معرفت، خیر اخلاقی، کمال و جاودانگی. این کشش ها را می توان از جهتی به برخی از ویژگی های سایر موجودات نیز مانند کرد. برای مثال، یک دانه گندم به طور طبیعی (و سازگار با ساختار وجودی اش) کششی دارد برای جذب آب یا رطوبت، جذب مواد غذایی از محیط و یا جذب نور خورشید. این ویژگی ها به گونه ای با ساختار وجودی دانه گندم پیوند یافته که تنها با از بین رفتن گندم (یا فاسد شدن آن) از میان می روند.

کشش های فطری در آدمی نیز به همین گونه اند؛ با این تفاوت مهم که گندم به تناسب جایگاه وجودی اش به سوی چیز هایی کشیده می شود که در تکامل او نقش دارند، ولی آدمی - به دلیل جایگاه وجودی خاصش - به سوی اموری گرایش دارد که با مرتبه وجودی او سازگار است. افزون بر این، آدمی به نحوی ماقبل مفهومی از کشش های خویش شناخت و آگاهی دارد، ولی ظاهراً در گندم این گونه نیست. بنابراین حتی کشش ها و گرایش های فطری آدمی نیز مورد شناخت و آگاهی شهودی او قرار دارند و از این جهت در شمار آگاهی های شهودی و ماقبل مفهومی اند.

۱. بنگرید به: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس سیزدهم.

۴. مراد از شناخت فطری - شهودی نسبت به خداوند این نیست که آدمی در ژرفای وجود خویش خدا را با نام و نشانی خاص (مثلاً اسم خدا یا الله) و با تمام اوصاف آن - که در منابع دینی آمده است - دریابد، بلکه مقصود این است که او در اعمق هستی خویش به نحوی ما قبل مفهومی به خداوند آگاهی دارد؛ آن گونه که وقتی ویژگی‌های شهودی و ماقبل مفهومی او را با آن اوصاف و نام و نشانی‌ها می‌سنجدیم، درمی‌یابیم که آنچه در جان ما به گونه‌ای ناپیدا حضور داشت، همانی است که از راه وحی و متون مقدس، خویش را معرفی کرده و از سویی برهان‌های عقلی نیز بر هستی و صفاتش گواهی می‌دهند.

حال بر این بنیاد می‌توان باور ماقبل مفهومی (شهودی و حضوری) به خداوند را چنین توضیح داد؛ آدمی در ژرفای وجود خویش افزون بر آگاهی به خود، با گرایش‌هایی روبروست که او را به سمت اموری چون علم و معرفت، قدرت، حیات، حقیقت، خیر و زیبایی می‌کشند. از سویی دیگر، آدمی درمی‌یابد که گرایش او بدین امور، بی‌حد است؛ یعنی میل او به علم و معرفت، او را به سوی علم نامتناهی می‌کشاند و میل او به قدرت و حیات و سایر کمالات نیز به همین گونه. گذشته از این، آدمی خویش را در حدی نامتناهی عاری از این کمالات می‌یابد و به تعبیری نسبت به آنها نیازی عمیق احساس می‌کند که گاه از آن به فقر وجودی یاد می‌شود. به بیانی دیگر، آدمی در ژرفای وجود خود به نحوی ماقبل مفهومی (و شهودی) خویش را همچون موجودی متناهی - که دلسپرده و وابسته به حقیقتی نامتناهی است - می‌یابد و شهود می‌کند و این همان شهود عبودیت خویش و الوهیت خداوند است که هماره با ماست، البته این شهود در سطح آگاهی مفهومی و زبانی گاه از سوی برخی انکار می‌شود؛ حال آنکه در اعمال و کنش‌های همین منکران نیز آشکار است.

رازگشایی شناخت فطری خدا

حکیمان، فیلسوفان و عارفان برجسته بسیاری در طول تاریخ تفکر بشر به موضوع کشش‌ها و بینش‌های فطری - به ویژه نسبت به الوهیت - توجه داشته و آنها را تحلیل و رازگشایی کرده‌اند. درواقع این اندیشمندان در زمینه فطرت آدمی با این پرسش اساسی روبرویند که راز فراروی انسان از دانش‌های پیرامون خود و نیز میل و کشش او به فراتر رفتن از

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۰۵

محدودیت‌های زمانی - مکانی در چیست؟ به بیانی دگر، چرا آدمی به یافته‌های حسی پیرامون خویش (همچون حیوانات) بستنده نمی‌کند و به موارای این محسوسات می‌اندیشد؟ از سویی چرا او همچون حیوانات به زمان حال دل نمی‌بندد و آرام نمی‌گیرد و نگاه خود را به آینده‌ای می‌دوزد که هنوز تحقق نیافته است؟

اگر محدوده زمانی - مکانی جهان را «طبیعت»^۱ بنامیم، پیداست که آدمی، هم در حوزه دانش و هم در قلمرو خواهش، به فراتر از مزهای طبیعت می‌نگرد و برخلاف سایر موجودات نمی‌تواند در دامان طبیعت آرام گیرد. وجود حالاتی همچون اضطراب، آرزواندیشی، مرگ‌اندیشی، خیال پردازی و حتی غم و اندوه نشانه‌هایی اند از میل به فراتر رفتن از طبیعت که حکیمان و عارفان بزرگ الاهی کوشیده‌اند راز آن را بگشایند.

برای نمونه، افلاطون در آثار خویش بدین موضوع پرداخته است.^۲ از نگاه وی، سرّ این دغدغه‌ها آن است که حقیقت انسان از جنس دیگری است؛ به این بیان که حیوانات و سایر موجودات طبیعت از جنس خود طبیعت‌اند و به همین رو در دامان آن آرام می‌گیرند، ولی آدمی از جهانی دیگر است. در اصطلاح افلاطون، جهان مذکور جهان «مُثُل»^۳ است که همه کمالات همچون حقیقت و خیر و زیبایی و وجود در کامل‌ترین شکل خود در آن تحقق دارند؛ درست برخلاف جهان طبیعت که در آن حقیقت و توهمندی، خیر و شر، زیبایی و زشتی، و هستی و نیستی درهم آمیخته‌اند. از نظرگاه وی، حقیقت انسان متعلق به جهان مُثُل است. از این رو، خاطره جهان مُثُل است که منشاً دانش‌ها و گرایش‌های فطری اوست. آدمی به دلیل خویشاوندی با مُثُل، حقایقی را می‌داند که در ظرف محدود طبیعت دیده نمی‌شوند و از سویی خواهان چیزهایی است که در طبیعت و محدوده زمان و مکان نیستند و بلکه تحقق نمی‌یابند. بنابراین راز بینش‌های فراتطبیعی آدمی و نیز کشش‌های فرازمانی او در این است که اساساً او متعلق به جهان طبیعت نیست.

شبیه این بیان را در آثار عارف نامدار جلال الدین رومی می‌یابیم. این عارف فرزانه در جای

1. Nature.

2. بنگرید به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۹.

3. Ideas.

جای آثار خویش - بهویژه در مثنوی معنوی - به غربت آدم در سرای طبیعت و دور افتادگی اش از وطن حقیقی خویش که همان عالم معنا و جوار قدس الوهی است، اشاره نموده است. در آغازین ایيات مثنوی،^۱ مولوی در تمثیلی سرشار از عواطف عمیق انسانی به این دور افتادگی چنین اشاره می‌کند:

از جدایی‌ها شکایت می‌کند	بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند	کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
تابگویم شرح درد اشتیاق	سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
باز جوید روزگار وصل خویش	هرکسی کو دور ماند از اصل خویش

از این ایيات، نیک دانسته می‌شود که از نگاه مولوی آدمی همچون نی، از نیستان و جایگاه اصلی خویش بریده و دور افتاده و شیکوه و ناله‌اش نیز از رنج فراق و درد اشتیاق است. بی‌گمان راز بی‌قراری و ناارامی آدمی در طبیعت، بیگانه بودن او در این سراست.

در داستانی دیگر،^۲ مولانا آدمی را به جوجه مرغ دریابی مانند می‌کند که در دامان مرغ خانگی از تخم سر برآورده و بالیده است. به بیان او، مرغک دریابی به گونه‌ای رازآلود و برخلاف مرغ‌های خانگی سودای دریا را در سر می‌پروراند و میل و گرایشی شکرف او را بهسوی دریا می‌خواند، بیان که خود از راز این کشش عمیق باخبر باشد.

اما از نگاه مولانا راز این گرایش روشن است؛ بدین بیان که مرغ دریابی از جنسی دیگری است و میل فطری اش او را بهسوی دریا می‌کشاند. بنابراین آدمی نیز موجودی ملکوتی است که در دامان طبیعت پرورش یافته و هرگز نمی‌تواند با محدودیت‌های آن خویش را آرام سازد.

اما در قرآن فراتر از آنچه افلاطون و مولانا بیان داشته‌اند، راز بی‌قراری آدمی در طبیعت و دغدغه او نسبت به عالم قدس این‌گونه بیان شده است که او با حقیقتی حتی فراتر از ملائک و مُثُل، خویشاوند است. به بیان قرآن، حقیقت انسان از روح خداوند بوده و به همین رو کشش

۱. جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول.

۲. همان، دفتر دوم، ایيات ۳۷۵.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۰۷

ذاتی او به سوی الوهیت است. انسان بیان که خود بداند، محصول دمیده شدن روح الاهی است در کالبدی مادی:

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^۱ پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید.

بنابراین آدمی در ژرفای وجود خویش به گونه‌ای سرسته با خدای خویش آشناست و دقیقاً به دلیل همین اجمال و سربستگی است که خداشناسی فطری سرانجام نیازمند کاوش‌های عقلی است.

گفتار سوم: خدایابی از طریق عقل (اثبات وجود خدا از راه استدلال و برهان)

در بحث پیشین بیان شد که انسان به گونه‌ای سرسته شده است که در نهاد خویش از یک سو نسبت به خداوند دانش و بینشی فطری دارد و از دیگر سو جاذبه و کششی درونی او را بدان سوی می‌کشاند. اما چنانکه در مباحث مربوط به روش‌شناسی شناخت خدا گفته آمد، این دانش و بینش، بیشتر هویتی وجودی، شهودی و ماقبل مفهومی دارد و به همین رو در سطح شناخت مفهومی و آگاهی ذهنی - زبانی، فاقد مشخصه‌های آگاهانه و معرفتی تفصیلی است. با اندکی تسامح می‌توان از این معرفت فطری و آمیخته با سرست آدمی به «بینش ناخودآگاه» تعبیر کرد؛ نظری بسیاری از ظرفیت‌ها و ویژگی‌های آدمی که هرچند مورد آگاهی تفصیلی نیستند، به هر روی از درجه‌ای از آگاهی برخوردارند. بسیاری از مهارت‌های زندگی همچون اخلاق، منطق و زبان از این دست‌اند که در قلمرو آنها دست کم با دو سطح از شناخت روبه‌روییم؛ یکی سطحی پایین‌تر که در دسترس همگان است و دیگر شناختی که دست یافتن به آن نیازمند مطالعه و بررسی و بازنگری است. روشن است که سطح دوم نیازمند آشنایی با مفاهیم و اصول و گزاره‌های خاصی است که تنها در اختیار پژوهشگران حوزه‌های اخلاق، منطق و زبان قرار دارد.

بنابراین شناخت فطری از خداوند (به عنوان کامل‌ترین حقیقت) شناختی است از نوع

۱. حجر(۱۵): ۲۹

همگانی و عمومی نسبت به منطق و زبان، که از سطح پایین‌تر آگاهی برخوردار است. البته می‌توان با بازنگری و واکاوی نیز آن را به سطحی والاتر کشاند تا شناختی خاص و آگاهانه و تفصیلی از آن فراهم آید. این درست همان چیزی است که در خداشناسی و «الاهیات»^۱ از آن به شناخت عقلی و «استدلالی»^۲ یاد می‌شود.

افزون بر این، چنانکه در بحث‌های روش‌شناسی گذشت، آگاهی و معرفت عقلی و استدلالی می‌تواند تضمین کند که اعتبار شهود و معرفت فطری به خداوند باشد؛ زیرا همان گونه که آگاهی همگانی و عمومی از اخلاق، منطق و زبان آدمی را در همین زمینه‌ها از خطای مصون نمی‌دارد، شناخت صرفاً فطری از خداوند نیز بدون حمایت معرفت عقلی و استدلالی دچار انحراف (دست کم در مقام تطبیق) خواهد شد. سبب انحراف بسیاری از انسان‌ها و گمراهی آنها در خداباوری نیز - با وجود فطری بودن شناخت خدا - همین سربستگی و اجمالی بودن معرفت فطری است که با تحلیل عقلانی در باب آن می‌توان تا حد زیادی زمینه این کثروی‌ها را از میان برد. درست از همین روست که فیلسفه‌دان بر جسته‌ای از دیر زمان بدین مفهوم توجه داشته^۳ و کوشیده‌اند با استدلال‌های استئواز عقلی و با ریزبینی‌های خردورزانه، مفهوم خداوند را به دقت واکاوند و براهین محکمی بر وجود خداوند به دست دهنند. فیلسفه‌دان و حکیمان نام‌آوری همچون افلاطون، ارسطو، فلسفه‌دان، توماس آکویناس، بوعلی سینا، سهروردی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در آثار خویش کوشیده‌اند با تحلیل‌ها و برهان‌های موشکافانه و مُتفق، شناخت فطری از خداوند را به گونه‌ای در سپهر آگاهی عقلانی بنمایانند.

ویژگی‌های کلی روش عقلی - برهانی در خداباوری
 فلاسفه و منطق دانان بحث‌های دقیق و بسیاری درباره گونه‌های مختلف استدلال به دست داده‌اند که اغلب در کتب منطق آمده است. فیلسفه‌دان مسلمانی همچون بوعلی و سهروردی نیز آثار مستقل و عمیقی درباره حقیقت تفکر عقلانی و روش‌ها و ویژگی‌های آن نگاشته‌اند

1. Theology.

2. Rational.

۳. بنگرید به: عبدالله جوادی‌آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۰۹

که ورود به آن از حیطه این نوشتار بیرون است. با این همه، به مهمترین نتایجی که آنان درباره حقیقت و روش تفکر عقلانی به آن رسیده‌اند، اشارت می‌کنیم:

۱. هدف از شناخت عقلانی دستیابی به معرفتی صحیح و تردیدناپذیر از مفاهیم (تصورات) و گزاره‌ها (تصدیقات) در زمینه‌ای خاص است. مثلاً در دانشی همچون هندسه، هدف رسیدن به مفاهیم درست درباره پدیده‌های چون خط، سطح، حجم، مثلث، دایره و مربع و نیز رسیدن به گزاره‌هایی معتبر در خصوص نسبت‌های موجود میان مفاهیم مذکور است؛ نظیر این گزاره که «مجموع زوایای مثلث در هندسه اقلیدسی برابر دو قائمه یا ۱۸۰ درجه است.»

۲. برای رسیدن به هدف مزبور، یا باید تصور، مفهوم و گزاره یادشده بدیهی باشد – به این معنا که برای فهم درستی و اعتبار آن، از دلیل آوردن بی‌نیاز باشیم – یا اینکه به روشی خاص، از مفاهیم و گزاره‌های بدیهی به دست آمده باشد. در مثال هندسه، تعاریف و اصول اقلیدس، مانند معرفت‌های بدیهی‌اند و قضایای اثبات‌پذیر نیز همچون دسته دوم که از بدیهیات استنتاج می‌شوند. بدین ترتیب، معرفت عقلانی ساختاری را شکل می‌دهد که در آن دو دسته اطلاعات وجود دارد: یکی اطلاعاتی که نقش پیش داده یا پیش دانسته را ایفا می‌کند و پایه‌های ساختار عقلانی را شکل می‌دهند و دیگر اطلاعاتی که از داده‌های پایه و پیش دانسته استنباط می‌شوند که در واقع «غیرپایه»^۱ هستند. به بیان دیگر، مفاهیم و گزاره‌هایی وجود دارد که به اثبات نیازی ندارند و از این سو مفاهیم و گزاره‌هایی دیگر که بر پایه مفاهیم و گزاره‌های دسته نخست اثبات می‌گردند.

۳. روشی که با آن مفاهیم و گزاره‌های غیرپایه بر اساس مفاهیم و گزاره‌های پایه اثبات یا استنباط می‌شوند، روشی است برآمده از دو عملیات «تحلیل»^۲ و «ترکیب»^۳؛ بدین بیان که در تفکر عقلانی نخست باید وضعیت مفاهیم مورد بحث (گزاره‌ها) از نظر پایه یا غیرپایه بودن روشن شود، سپس مفاهیم غیرپایه با تحلیل به مفاهیم پایه بازگردانده شوند و سرانجام با ترکیب مفاهیم پایه، مفهوم غیرپایه بر ساخته گردد. این فرایند تحلیل و ترکیب بین مفاهیم

1. Non-Basic.
2. Analysis.
3. Synthesis.

و گزاره‌های پایه و غیرپایه، در منطق به «قياس برهانی» معروف است. با بیان این مقدمه در خصوص روش عقلی - برهانی می‌توان دریافت که مفهوم «خداوند» و نیز گزاره «خدا موجود است»، یا از مفاهیم و گزاره‌های پایه‌اند که به واکاوی و اثبات نیازی ندارند - و بدون دلیل باید آنها را پذیرفت - و یا از مفاهیم و گزاره‌های غیرپایه که باید با روش قیاس برهانی، از دیگر گزاره‌های پایه (یا منتهی به پایه) استنباط شوند.

تقریباً تا چند سده اخیر همه حکیمان و فلاسفه الاهی (چه یونانی، چه مسیحی و یهودی و چه مسلمان) برآن بودند که گزاره «خدا موجود است»، گزاره‌ای غیرپایه (و غیربدیهی) است، از این رو برای شناخت یقینی نسبت به درستی آن باید با اقامه برهان، آن را بر پایه بدیهیات اثبات نمود. اما در سده‌های اخیر بهویژه در مغرب زمین اندیشمندانی ظهور یافته‌اند که گزاره «خدا موجود است» را یا پایه دانسته و آن را بی‌نیاز از اثبات دانسته، و یا امکان اثبات عقلانی و همگانی آن را رد کرده‌اند. اینک به اختصار به این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم.

برهان‌پذیری وجود خداوند

یکی از دیدگاه‌های مهم در دوره جدید که مسئله برهان‌پذیری خداوند را با چالش روبه‌رو ساخته، دیدگاه ایمانوئل کانت - فیلسوف شهر آلمانی سده هجدهم - درباره محدوده توانایی عقل آدمی است. هرچند جزئیات دیدگاه کانت بسیار و ورود به آن بیرون از این نوشتار است، خلاصه‌وار می‌توان دیدگاه او را چنین شرح داد: به باور کانت، واقعیت از دو لایه تشکیل شده است: یکی لایه رویین واقعیت که در اصطلاح کانت «پدیدار»^۱ خوانده می‌شود که به اعتقاد وی از طریق حواس و تجربه حسی شناخت‌پذیر است.

البته فرایند دستیابی انسان به شناخت پدیداری از واقعیت، فرایندی برآمده از همکاری حس و داده‌های حسی از یک سو و عقل و مفاهیم و گزاره‌های کلی عقلی از سوی دیگر است. اما لایه دوم و زیرین واقعیت که در اصطلاح کانت ذات یا «شیء فی نفسه»^۲ نام گرفته، برای عقل آدمی قابل شناخت نیست؛ زیرا عقل، داده‌ای از آن در اختیار ندارد تا بر اساس آن به فهم و تبیین دست یابد. بنابراین از نظر کانت، عقل انسان تا عالیم و داده‌هایی

1. Phenomenon.
2. Noumenon.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۱۱

از جهان خارج - و با حواس - دریافت نکند، قادر به شناخت آن نخواهد بود. با این فرض، کانت نتیجه می‌گیرد عقل آدمی تنها می‌تواند در مورد پدیده‌های محسوس - که در علوم طبیعی موضوع بحث‌اند - به شناخت رسد، نه درمورد واقعیت‌های نامحسوس و فراتطبیعی که در مابعدالطبیعه از آنها سخن می‌رود.

به بیانی دیگر، تنها مباحث علوم طبیعی (و تجربی) برهان عقلی می‌پذیرند، نه مباحث و دیدگاه‌های مابعدالطبیعی؛ چراکه اینها از دامنه دریافت‌های حسی ما فراتر بوده و عقل، داده‌ای از آنها در اختیار ندارد تا بر پایه آن به شناخت رسد. از این رو، چون بحث از خدا وجود خدا از مباحث متأفیزیکی است، نمی‌توان با برهان‌های عقلی بدان پرداخت و به نتیجه معقولی رسید. به همین روی، کانت قرن‌ها تلاش عقلانی برای اثبات وجود خدا را ناکام می‌دانست.

نقد دیدگاه کانت

۱. بررسی‌ها و پژوهش‌های انجام یافته در فلسفه علم به‌ویژه در دیدگاه‌های «پسالثبات‌گرایی»^۱ نشان می‌دهد شناخت تجربی و مبتنی بر داده‌های حسی که در علوم طبیعی - همچون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی - در اختیار دانشمندان قرار دارد، به‌هیچ‌روی برهانی، یقینی و قطعی نیستند. این دانش‌ها تنها فرضیه‌هایی هستند که ذیر یا زود به جای فرضیه‌هایی دیگر می‌نشینند و هرگز نمی‌توان آنها را قطعی دانست. اشتباه کانت نیز از آنجا ناشی شد که او فیزیک نیوتونی را یقینی و نهایی می‌دانست، اما امروزه این فیزیک به تدریج حای خود را به فیزیک نسبیت و کوانتومی داده است که در اساسی‌ترین اصول با آن اختلاف دارد.

جالب اینکه، حکماء اسلامی - از بوعلی تا علامه طباطبایی - در آثار منطقی خویش بر این مطلب تأکید نموده‌اند که شناخت برهانی و یقینی در حوزه علوم تجربی ممکن نیست و معرفت یقینی تنها در قلمروی امکان‌پذیر است که شناخت در آن مبتنی بر داده‌های حسی - تجربی نباشد (نظیر منطق، ریاضیات و الاهیات).

۲. می‌دانیم که در ریاضیات مسائل به گونه‌ای قطعی و با برهان‌ها و استدلال‌های قاطع

1. Post-positivism.

حل می‌شود و در این قلمرو، ریاضیدان بی‌نیاز از داده‌های حسی و جمع‌آوری اطلاعات حسی است. مثلاً ما در هندسه اقلیدسی با برهان قاطع اثبات می‌کنیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است و برای رسیدن به این نتیجه، از مشاهده و اندازه‌گیری مثلث‌های خاص بی‌نیازیم. بنابراین، برخلاف دیدگاه کانت، عقل می‌تواند بدون تکیه بر داده‌های حسی به شناخت قطعی و یقینی رسد.^۱

۳. حتی اگر بپذیریم عقل در شناخت جهان نیازمند «داده»^۲ است، دلیلی ندارد آن را به داده‌های حسی منحصر کنیم، بلکه می‌توان داده‌های مورد نیاز عقل را برای شناخت جهان به گونه‌ای بسط داد که شامل تجربه‌های درونی (علم حضوری) یا تجربه‌های عرفانی و حتی تجربه‌های وحیانی شود. بنابراین نتیجه ارزیابی توانش عقل چنین می‌شود که عقل آدمی برای شناخت جهان طبیعت نیازمند داده‌های حسی است (نظیر علومی چون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی) و برای شناخت ماورای طبیعت (مانند مباحث الاهیات و خداشناسی) نیازمند داده‌هایی غیرحسی؛ همچون تجربه‌های درونی (علوم حضوری) یا تجربه‌های عرفانی و وحیانی و یا حتی شهودهای عقلی. این رویکرد را در سنت تفکر اسلامی می‌توان در باور اندیشمندانی چون غزالی، سهروردی و ملاصدرا یافت. ناگفته نماند روی آورد نوین غریبان به مقوله تجربه‌های درونی و دینی برای اثبات وجود خدا نیز می‌تواند نمونه‌ای از این رویکرد تلقی شود.

۴. از دیگر نقدهای وارد بر دیدگاه کانت در بحث از امکان مابعدالطبیعه (از جمله الاهیات و خداشناسی) این است که اساس مباحث فلسفی بر مفاهیمی استوار است که در فلسفه اسلامی از آنها به معقولات ثانی فلسفی تعبیر می‌شود؛ مفاهیمی همچون وجود، ماهیت، امکان، وجوب، علیت و جوهر.^۳ ویزگی این مفاهیم آن است که عقل به شیوه‌ای حضوری به آنها دست می‌یابد (بدون استفاده از حواس و داده‌های حسی) و در عین حال می‌تواند بر پایه آنها نسبت به جهان بیرون از ذهن، شناختی پیشینی و برهانی به دست آورد. بی‌شک براهین

۱. بنگرید به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶ ص ۲۸۹.

2. Data.

۲. بنگرید به: محمد تقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس پانزدهم.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۱۳

اثبات وجود خدا نیز بر اساس همین مفاهیم سامان می‌یابند. این در حالی است که معرفت‌شناسی کانتی از دستیابی به این مفاهیم و ویژگی‌های آن درمانده است.

۵. کانت برهان‌های اثبات وجود خدا را به دلیل تحلیل خاکش از چگونگی عملکرد «عقل نظری»^۱ ناتمام می‌انگارد، از این رو کوشیده است وجود خدا را با استفاده از احکام اخلاقی «عقل عملی»^۲ اثبات کند. بدین ترتیب، وی به شکلی هرچند محدود، اثبات‌پذیری عقلانی وجود خدا را می‌پذیرد.

ایمان‌گرایی و نقد آن

یکی از رویکردهایی که در مقوله ایمان و عقلانیت، بر برهان‌پذیری آموزه‌های دینی - به‌ویژه مسئله وجود خدا - پای می‌فشارد، «ایمان‌گرایی»^۳ است. بر اساس این رویکرد، ایمان و باور به خدا از سوی مؤمنان مبتنی بر برهان و استدلال عقلی نیست. البته در این رویکرد با تقریرهایی متفاوت رویه روییم که مهم‌ترین آنها از آن سه اندیشمند اثرگذار غربی، سورن کی‌یرک‌گار (۱۸۵۵ - ۱۸۱۵)، لودویگ ویتنگشتاین (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹) و آلوین پلانتنینگا (۱۹۳۲ - ...) است. اینها در نوع بیان و روش خاص خود با یکدیگر تفاوت‌هایی بسیار دارند، اما هر سه به این نتیجه می‌رسند که باور به خدا نمی‌تواند مبتنی بر استدلال و برهان عقلی باشد.^۴

به نظر کی‌یرک‌گار، ایمان به خدا باید ویژگی‌هایی داشته باشد که بی‌شک برهان و استدلال عقلی نمی‌تواند آنها را تأمین کند. برای مثال، ایمان دینی همراه با احساسات و عواطف است؛ در حالی که استدلال‌های عقلی از این شورمندی تهی است. به بیانی برهان عقلی ذهن انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ولی ایمان کار دل است. دیگر اینکه در ایمان گونه‌ای از خطر کردن لازم است، اما با وجود دلایل و برهان‌های قاطع عقلی خطر کردن بی‌معناست. درواقع به نظر می‌رسد از نگاه کی‌یرک‌گار، ایمان داشتن با یقین و معرفت یقینی سازگار نیست؛ بدین معنا که وقتی کسی به مطلبی یقین می‌یابد (مانند یقین در مسائل

1. Theoretical Reason.

2. Practical Reason.

3. Fideism.

۴. بنگرید به: رضا اکبری، ایمان‌گرایی، (نظریات کی‌یرک‌گار، ویتنگشتاین و پلانتنینگا).

ریاضی)، دیگر نمی‌تواند به آن مطلب ایمان داشته باشد. به سخنی دیگر، ایمان هنگامی مطرح می‌شود که شناخت یقینی حاصل نباشد. برای مثال، اگر شخص A مطلبی را از دوستش (شخص B) بشنود، چنانچه با دلایل قاطع و یقینی از پیش آن مطلب را دانسته باشد، دیگر معنا ندارد که بر پایه ایمان به صداقت B آن را پذیرد. ایمان به صداقت دوست وقتی مطرح می‌شود که A بدون داشتن دلایل قطعی و کافی، گزارش B را تنها بر پایه گزارش او و بدون استناد به هر نوع برهانی پذیرد. بدین ترتیب با صرف نظر از این ایمان، گزارش یاد شده امری مشکوک و پذیرش آن مستلزم خطر کردن است؛ ضمن آنکه پیش‌تر نیز گفتیم که استدلال‌های عقلی بر وجود خدا نیز قطعی و یقینی نیستند. بنابراین نمی‌توان بر پایه این استدلال‌ها به باور یقینی به خدا دست یافت.

در نقد دیدگاه کی برکارهای می‌توان به این نکات اشاره کرد: اینکه باور و ایمان به خدا متنضم‌من عنصر احساسات و شورمندی است، با عقلانی و برهانی بودن گزاره «خدا موجود است»، منافاتی ندارد. درواقع شورمندی و تأثیر عاطفی تحت تأثیر شرایط و عواملی پدید می‌آید، فارغ از اینکه متعلق آن یقینی و برهانی باشد یا نباشد. اگر بدون پشتونه عقلی و معرفت عقلانی و تنها بر پایه خطر کردن به سراغ ایمان رویم، چه بسا در انتخاب نوع ایمان خود دچار اشتباه شویم. در نظر بگیرید شخصی بخواهد بدون دلیل و برهان مؤمن به خدا شود. در این صورت، او چگونه باید بین ادیان مختلف یکی را برگزیند؟ آیا ایمان مسیحی درست است، یا یهودی یا اسلام یا آیین‌های غیرابراهیمی و یا حتی ادیان خُرافی؟ بدین ترتیب دیدگاه کی برکارهای شکاکیت و نسبیت دینی می‌انجامد. دیگر اینکه پذیرش امری بر پایه ایمان می‌تواند درست باشد، اما بدین شرط که این ایمان خود بر دلایلی خردپسند تکیه زده باشد. در مورد مثال دوستی، اشکالی ندارد که شخص A مطلبی را صرفاً بر پایه ایمان به صداقت و درستی شخص B از او پذیرد، ولی این در صورتی منطقی و معقول است که A بر پایه قراین و شواهدی خرد پسند به صداقت و درستی B پی برده باشد. مثلاً در اسلام ما به مطالبی که در قرآن بیان شده، ایمان داریم، اما این ایمان مبتنی بر اثبات نبوت پیامبر ﷺ و معجزه بودن قرآن است. از این رو بدون دلایل کافی درباره نبوت و اعجاز، ایمان به مطالب قرآن بی‌گمان کورکورانه و نابخردانه خواهد بود.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۱۵

ویتنگشتاین نیز همچون کیبرکگارد بر آن است که نمی‌توان بر درستی مدعیات دینی - مانند وجود خداوند - برآینی عقلی به دست داد. دیدگاه وی در این باره به مبانی و اصول تفکر او در زمینه زبان و ماهیت آن و نسبت زبان و «شکل زندگی»^۱ باز می‌گردد که در این مقال بدان نمی‌پردازیم. اما تنها بدین نکته بسته می‌کنیم که به نظر او دین با مجموعه باورها و آداب و رسومش بازی زبانی خاصی است که نمی‌توان آن را با معیارهایی بیرون از آن - که مورد پذیرش همگان باشند - سنجید و ارزیابی کرد؛ درست مانند بازی فوتبال که نمی‌توان آن را با معیارهای بازی بسکتبال مورد سنجش قرار داد.

به بیانی دیگر، اصول و مبانی و ساختار عقلانی مشترکی وجود ندارد تا بتوان بر پایه آنها اعتبار یا عدم اعتبار ادعاهای ادیان را سنجید. بدین‌سان، برای داوری و قضایت میان باور مسلمانان به یکتایی خداوند و اعتقاد مسیحیان به تثلیث، هیچ راهی نیست. از این رو نمی‌توان ایمان به توحید یا تثلیث را به برهان‌های عقلی ارجاع داد. البته مسلمانان برای پذیرش توحید دلایل را بر می‌شمرند که برای خودشان معتبر است و مسیحیان نیز برای تثلیث دلایلی دارند که بر پایه نوع معیشت و شکل زندگی خود آن را معتبر می‌شمرند، هرچند برای غیرمسیحیان اعتباری ندارد.

نتیجه اینکه، ساختار و مبانی عقلانی واحد و مشترکی وجود ندارد تا بتوان بر پایه آن، ایمان دینی به‌طور عام و یا ایمان به دینی خاص را اثبات نمود.

در نقد دیدگاه ویتنگشتاین می‌توان گفت جدای از اشکالات وارد بر مبانی او درباره زبان و ماهیت آن و نیز نسبت زبان با اندیشه و شکل زندگی، لازمه دیدگاه او شکاکیت و نسبیت دینی و حتی همسان‌انگاری بین ایمان راستین و ایمان‌های پنداری و خرافی است؛ زیرا بر پایه نظر وی، هیچ معیاری برای سنجش و داوری بین دعاوی ادیان حقیقی از ادیان خرافی و دروغین وجود دارد. افزون بر این، چنین می‌نماید که ویتنگشتاین در تحلیلش از زبان و زندگی، تنها به تفاوت‌های گونه‌ها و شکل‌های مختلف زبان و زندگی توجه داشته، بیان که زیرساختارهای مشترک زبان‌ها (یا بازی‌های زبانی) و نیز آشکال مختلف زندگی را در نظر گیرد. در مثال فوتبال و بسکتبال نیز درست است که نمی‌توان حرکات خاص یک بازی را بر

1. The Form of life.

پایه «قواعد»^۱ دیگری سنجید، اما می‌توان با توجه به معیارهای زیرین‌تر که معیارهای ورزشی مشترک‌اند - همچون تأمین سلامت، بهداشت، نشاط و شادابی روحی - بین آنها به داوری نشست و یکی را بر دیگری ترجیح داد.

اما پلانتینگا، راز برهان تا پذیری ایمان به خدا را در شورمندی و یا در بازی زبانی دین نمی‌جوید، بلکه به نظر او گزاره «خدا موجود است»، گزاره‌ای «پایه»^۲ است و به همین رو بی‌نیاز از اثبات و استدلال.

پیش‌تر اشارت رفت که اغلب فیلسوفان، نظام معرفتی را نظامی ساختمانی و «مبناگرایانه»^۳ می‌دانند؛ یعنی بر این باورند که گزاره‌ها از دو حالت بیرون نیستند: یا پایه‌اند و یا «غیرپایه». نیز اشاره شد که پیشینه فیلسوفان به‌ویژه در گذشته، گزاره «خدا موجود است» را گزاره‌ای غیرپایه می‌دانستند که نیازمند اثبات و برهان است.

اما پلانتینگا با پذیرش نظام ساختمانی معرفت و تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه، مدعی است گزاره «خدا موجود است»، گزاره‌ای پایه بوده و به همین رو نیازمند اثبات نیست. بنابراین دینداران می‌توانند بدون داشتن دلیلی بر وجود خداوند، به وجود او ایمان و باور داشته باشند.

بنابراین ویزگی دیدگاه پلانتینگا که او را از مبنایگرایان کلاسیک تمایز می‌سازد، این است که او باورهای پایه را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شامل وجود خدا نیز می‌شوند؛ حال آنکه بر اساس دیدگاه فلسفه گذشته که باور پایه را «بديهی» می‌خوانند، نمی‌توان وجود خدا را پایه دانست. به سخنی دیگر، باور پایه در نزد پلانتینگا می‌تواند باوری غیربديهی باشد، اما باید دانست تعریف او از باور پایه چیست؟

به نظر می‌رسد از نظر پلانتینگا، باور پایه باوری است که پذیرفتن آن، به دلیل پذیرش باورهای دیگر و یا مستنتاج از آنها نباشد. در عین حال ممکن است شرایط یا عواملی لازم باشد تا ما باور پایه‌ای را پذیریم، اما این شرایط از نوع اطلاعات گزاره‌ای و استدلال منطقی یا عقلی نیستند. نمونه مورد نظر وی، باورهای ناشی از مشاهدات حسی است. مثلاً من به

1. Rules.
2. Basic.
3. Foundationalism.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۱۷

وجود میز پیش روی خود باور دارم، ولی این باور از باورهای دیگر من استنتاج نشده است. به بیانی باور به وجود میز مبتنی بر شرایط خاصی است که با توجه به آن می‌توانم میز را ببینیم. بنابراین هرچند باور به وجود میز مبتنی بر اموری است، این امور از جنس گزاره و استدلال نیستند.

به همین سان، پذیرش وجود خداوند نیز نیازمند شرایط روحی و روانی خاصی است که اگر آن شرایط فراهم شود، باور به وجود خدا بدون نیاز به استدلال حاصل می‌شود. به سخن دیگر، مؤمنان با داشتن حس شهودی، وجود خدا را بی‌واسطه می‌یابند، بیان که به اثبات استدلالی آن نیازمند باشند.

در ارزیابی دیدگاه پلاتینیگا باید نکاتی را مطمح نظر داشت: نخست اینکه پایه بودن یک باور در اصطلاح مورد نظر او، با برهان پذیری عقلانی آن منافاتی ندارد؛ چراکه از نگاه وی باور می‌تواند پایه، ولی غیربديهی باشد. چنین باورهایی می‌توانند با تکیه بر بديهیات نیز اثبات پذیر باشند.

دوم آنکه مقایسه باور به خدا با باور به وجود میز (و سایر امور مشاهده‌پذیر از راه حس) خالی از اشکال نیست؛ زیرا وجود میز امری است که همگان بی‌شک آن را می‌بینند و می‌توانند با مشاهده به درستی یا نادرستی این ادعا پی‌برند، ولی مسئله در مورد وجود خدا پیچیده‌تر می‌نماید؛ بدین بیان که حتی اگر من با تکیه بر شهود درونی یا تجربه درونی (و دینی) به وجود خدا پی‌برم، امکان آزمودن ادعای من برای دیگران - آن‌گونه که در تجربه‌های حسی دیده می‌شود - وجود ندارد. در نتیجه استفاده از معیارها و سنجه‌های عقلی می‌تواند در ارزیابی ادعای من درباره وجود خدا راهگشای دیگران باشد.

سوم اینکه مؤمنان در ادیان و مذاهب مختلف توصیف‌ها و تصورات متفاوتی از خداوند به دست می‌دهند. مثلاً در مسیحیت، خدا در عین یگانگی، از سه جوهر پدر، پسر و روح القدس تشکیل شده، اما در اسلام، خداوند یکتای بی‌همتا و یگانه بی‌جزاست. حال برای سنجیدن راستی و ناراستی برخی از این توصیف‌ها و تصورات - که گاه بر تجربه‌های دینی این مؤمنان (در ادیان دیگر) نیز تکیه دارد - ناگزیریم از معیارها و موازین عقلی و استدلالی بهره گیریم.

برهان‌های اثبات وجود خدا

بنابر آنچه گذشت، می‌توان برای اثبات گزاره «خدا موجود است»، برهان‌هایی به دست داد که البته از دیر زمان فیلسفانی برجسته نیز – از افلاطون و ارسسطو تا بوعلی سینا و ملاصدرا – بدان توجه داشته‌اند. اما بحاجت پیش از آن اندکی درباره ساختار منطقی یک برهان توضیح دهیم.^۲

بر پایه نظر منطق دانان و فیلسفان، برهان گونه‌ای استدلال و استنتاج است، اما با دو ویژگی ممتاز: نخست اینکه مقدمات برهان از گزاره‌هایی تشکیل می‌شود که قطعی و یقینی‌اند. به تعبیری دیگر، برای اثبات برهانی یک قضیه (مثلاً مجموع زوایای مثلث در هندسه اقلیدسی ۱۸۰ درجه است) به اطلاعات گزاره‌ای قطعی و یقینی نیازمندیم. دوم آنکه ساختار تنظیم این اطلاعات باید به گونه‌ای باشد که با پذیرش آنها منطقاً چاره‌ای جز پذیرش نتیجه آنها وجود نداشته باشد. در مثال مثلث، اگر ما اصول اقلیدس را پذیریم، منطقاً از پذیرش قضیه برابری زوایای مثلث گریزی نیست.

بر مبنای این مقدمه، یکی اینکه اطلاعات و پیش دانسته‌هایی وجود دارد که ما نسبت به درستی آنها تردیدی نداریم و به بیانی یقینی و قطعی‌اند و دیگری اینکه پذیرش این آگاهی‌ها منطقاً ما را ملزم می‌سازد که گزاره «خدا موجود است» را پذیریم؛ به گونه‌ای که اگر شخصی اطلاعات یادشده را قبول کند، دیگر منطقاً نمی‌تواند وجود خدا را انکار نماید. در مورد براهین اثبات وجود خدا در نگاهی کلی، ما با دو دسته برهان رویه‌روییم که تفاوت اصلی آنها ناشی از نوع اطلاعات یا مقدماتی است که به عنوان پیش داده از آنها استفاده می‌شود؛ بدین‌سان که برخی از این مقدمات (مانند اصول ریاضی و منطقی) بدون نیاز به مشاهده و تجربه‌های مشاهده‌ای پذیرفته می‌شوند که به دلیل این بی‌نیازی می‌توان آنها را برهان‌های «پیشینی»^۳

۱. بنگرید به: عبدالله جوادی‌آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ پل ادواردز (ویراستار)، خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری).

۲. بنگرید به: مرتضی مطهری، «کلیات علوم اسلامی»، مجموعه آثار، بخش اول: منطق، درس شانزدهم؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس هشتم.

3. *Apriori*.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی)

خواند. مقدمات این برهان‌ها اغلب از طریق «شهود»^۱ منطقی، ریاضی یا وجودانی و یا با تحلیل‌های عقلی - منطقی به دست می‌آیند. برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین و تحلیل وجود، برهان وجودی آنسلم و برهان نامتناهی دکارت نمونه‌هایی از این برهان‌هاست.

اما برخی دیگر از برهان‌های مربوط به وجود خدا، برهان‌هایی‌اند که مقدمات و پیش‌داده‌های آنها - به گونه‌ای مستقیم و یا غیرمستقیم - به اطلاعات مشاهده‌ای و تجربی وابسته است و نمی‌توان تنها با شهود وجودانی و یا تحلیل عقلی به درستی آنها پی‌برد. این برهان‌ها را می‌توان به دلیل وابستگی به آگاهی‌های تجربی، برهان‌های «پیشینی»^۲ نامید؛ مانند برهان حرکت یا برهان حرکت جوهری، برهان حدوث جهان، برهان نظم، برهان‌های اخلاقی و برهان بهترین تبیین.

بنابراین برهان‌های نوع اول (پیشینی) به لحاظ ساختاری شبیه به برهان‌های هندسی و ریاضی‌اند و برهان‌های نوع دوم (پیشینی) نیز از جهتی مانند استنتاج‌های رایج در علوم طبیعی - تجربی، به همین روی، برهان‌های نوع اول قطعی‌تر و یقینی‌تر بوده و برهان‌های نوع دوم نیز برای عموم مردم و نیز عالمان علوم طبیعی مقبول ترند. از همین روست که حکیمان و فلاسفه بزرگ در گذشته که روش‌های تجربی کمتر مورد توجه بود، به برهان‌های پیشینی بیشتر روی کرده‌اند و در دوره جدید نیز که علوم طبیعی و روش تجربی جایگاه ویژه‌ای یافته، فلاسفه دین به برهان‌هایی همچون برهان نظم - و سایر براهین برآمده از دستاوردهای علمی - تمسک جسته‌اند که البته برای توده مردم نیز این قبیل برهان‌ها آشنا‌تر و فهم‌پذیرتر است. در آیات قرآن نیز دیده می‌شود که برای توجه دادن مخاطبان به وجود و حضور خداوند، به مظاہر نظم و هماهنگی در طبیعت استناد می‌شود؛ همچون آفرینش آسمان‌ها، نظم ستارگان، ماه و خورشید، شب و روز، کوه‌ها، دریاها، گیاهان، جانوران و نیز پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های موجود در چگونگی پیدایش و کوش این آفریدگان:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَافِ الْأَيَّلِ وَالْهَمَارِ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بَأْ
يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَاهُ بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَيَثْ فِيهَا مِنْ كُلٌّ

1. Intuition.
2. A Posteriri.

دَأَبَةٌ وَّتَصْرِيفٌ الرِّيَاحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَقْتُلُونَ^۱، به تحقیق در خلقت آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی‌ها که بر روی آب برای انتفاع خلق در حرکت است و بارانی که خداوند از آسمان فرومی‌فرستد - تا زمین را پس از مرگش زنده سازد - و در پراکندن گونه‌های جانوران در زمین و چرخش بادها و حرکت ابرهای در فرمان خداوند میان آسمان و زمین، نشانه‌های گویایی برای صاحبان اندیشه و خرد وجود دارد.

چنانکه پیداست، بر پایه نگاهی منطقی و عقلانی، پذیرش نظم و هماهنگی چشمگیر حاکم بر طبیعت و رفتار پدیده‌های طبیعی، مستلزم دخالت و حضور مدبری حکیم و با دانش است، به هر روی، این برهان نمونه‌ای از برهان‌های مبتنی بر داده‌های تجربی است؛ چه آنکه ما با مشاهده و تجربه است که به پیچیدگی‌های حاکم بر رفتار طبیعت آگاهی می‌یابیم، اما از آنجا که تحلیل این پیچیدگی‌ها و پی بردن به ویژگی‌های منطقی نظم حاکم بر جهان و سرانجام پی بردن به وجود خداوند بر عهده عقل و واکاوی‌های عقلی - منطقی است، برهان مذکور نیز برهانی عقلی (و نه استدلای - تجربی) خواهد بود.

نکته دیگر درباره براهین اثبات وجود خدا این است که برهان‌های یادشده، هریک خداوند را بر پایه برخی از صفاتش (نه تمامی آنها) به اثبات می‌رسانند. از این رو، برای پی بردن به وجود خداوند ناگریزیم از همه یا بیشتر برهان‌ها توأمان بهره گیریم. البته برخی از برهان‌ها این زمینه را نیز فراهم می‌آورند که سایر صفات کمالی او را نیز اثبات کنیم که در مباحث پیش رو بدان خواهیم پرداخت.

برهان صدیقین در اثبات وجود خدا

این برهان را نخستین بار حکیم برجسته، ملاصدرا ای شیرازی (م ۱۰۵۰) مطرح نمود و سپس فیلسوفان پس از او به گونه‌هایی مختلف بدان پرداختند. پیش از تقریر علامه طباطبائی، از برهان صدیقین، به بیان صدرالمتألهین می‌پردازیم.^۲ برهان صдра بر اصولی استوار است که این حکیم بزرگ آنها را در مکتب فلسفی خود - یعنی حکمت متعالیه - به اثبات رسانده است؛

۱. بقره (۲): ۱۶۴

۲. عبدالله جوادی‌آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، فصل هفتم.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۲۱

اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود و صرف ربط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش خود. با توجه به اصول یادشده می‌توان برهان صدرالمتألهین را بدینسان صدرا را به این صورت بیان نمود:

۱. هستی عبارت است از وجودی فraigir و یکپارچه.

۲. این وجود فraigir و یکپارچه از مراتبی تشکیل شده است که بالاترین مرتبه آن وجودی است مستقل و سایر مراتب به ترتیب به او وابسته‌اند.

۳. از آنجا که مراتب پایین‌تر وجود (به جز بالاترین مرتبه) همگی وجودهایی وابسته و ربطی‌اند، باید در رأس نظام وجود، وجودی قرار گیرد که کاملاً مستقل بوده و به هیچ وجود دیگری وابسته نباشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید وجودهایی را که وابسته و ربطی فرض کردیم، مستقل و خود بسته باشند. این وجود مستقل که سرچشمۀ سایر مراتب موجودات است، همان حقیقتی است که از او با نام خدا یاد می‌کنیم.

به بیانی دیگر، وجود یا وابسته است، یا مستقل. اگر مستقل باشد همان خداست و اگر وابسته باشد، می‌باید وجود مستقلی تکیه‌گاه آن باشد. بنابراین در هر صورت باید وجود مستقلی (همان خدا) تحقق داشته باشد. اما تقریر علامه طباطبایی چنین است:

۱. خداوند واقعیت مطلق است.
 ۲. واقعیت مطلق، ضروری و انکارناپذیر است.

نتیجه برهان: خداوند ضروری و انکارناپذیر است.

در توضیح مقدمه اول می‌توان گفت اشیای پیرامون ما و حتی خود ما اموری واقعی هستیم، اما واقعیت‌هایی محدود و مقید؛ بدین معنا که اولاً هریک از این امور در شرایطی خاص و مشخص واقعیت دارند و دوم اینکه می‌توان فرض کرد هریک از آنها واقعیت داشته و یا هیچ‌یک واقعیت نداشته باشند، بیان که مشکلی منطقی پیش آید.

اما به جز این واقعیت‌های محدود و مقید می‌توان واقعیت مطلقی را نیز تصور کرد که در همه شرایط ممکن (نه شرایط خاص) واقعیت داشته باشد. به بیان علامه، این واقعیت مطلق

۱. بنگرید به: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۷۱.

مفهوم همان است که در منابع دینی بهویژه قرآن، «خدا» نام گرفته؛ واقعیتی که تحقق آن مشروط به هیچ قیدی نیست و به همین رو مطلق است و خود بستنده.

اما توضیح مقدمه دوم اینکه، واقعیت مطلق برخلاف واقعیت‌های مقید و مشروط - همچون امور پیرامون ما - فناناًپذیر است. به بیانی دیگر، مثلاً اگر میزی را نابود کنیم، بی‌شک واقعیت دیگری به جای میز می‌نشیند و تنها شکل واقعیت عوض می‌شود، ولی اصل آن محفوظ می‌ماند؛ حال آنکه نمی‌توان فرض کرد «کل واقعیت» یا «واقعیت مطلق» نابود و حذف شود، زیرا لازمه‌اش آن است که هیچ واقعیتی تحقق نداشته باشد. درواقع فرض حذف و نابودی واقعیت مستلزم حفظ و تحقق آن است و این یعنی تناقض. بنابراین واقعیت مطلق، عدم‌ناپذیر و انکار ناشدنی است و به‌اصطلاح فیلسوفان، واجب الوجود و ضروری است. به سخنی دیگر، واقعیت مطلق امری است از لی و ابدی که سایر واقعیت‌های مقید و مشروط، وابسته به او بوده و تنها در دامن اوست که تحقق دارند.

ویزگی‌های ممتاز برهان صدیقین به روایت علامه طباطبائی

۱. بهره نگرفتن از مقدمات و پیش‌داده‌های فلسفی و پیچیده که این خود موجب می‌شود غیرمتخصصان نیز بتوانند آن را در حوزه فلسفه فهم کنند؛

۲. همسو بودن آن با تلقی فطری انسان‌ها از امر مقدس یا همان خدا. چنانکه پیش‌تر بیان شد، کشش فطری انسان به‌سوی واقعیتی مطلق است که هیچ محدودیتی دامان او را نمی‌آید، از این رو مقصود مناسبی برای انسان بی‌نهایت خواه است و از سویی تکیه‌گاهی استوار برای او در برابر موانع و مشکلات. بدین‌سان نتیجه برهان عقلی علامه، با گرایش فطری انسان به‌سوی امر مطلق، کمال سازگاری و انسجام را دارد.

۳. برهان واقعیت مطلق به بیانی که گذشت، با تصویر قرآن از خداوند سازگارتر است. بر پایه آیات قرآن، خداوند همچون واقعیتی در کنار سایر واقعیت‌های موجود نبوده، بلکه واقعیت مطلق و محیطی است که دیگر واقعیت‌های جهان نمود و ظهور اوست. نیز بر بنیاد همان آیات، وجود خداوند واقعیت آشکاری است که پیش از هر واقعیت دیگری حضورش را می‌بابیم؛ تا جایی که حتی می‌توان گفت تحقق این واقعیت مطلق (یا همان خداوند) برای همگان امری بدیهی و انکارناپذیر است.

فصل سوم: خداشناسی اسلامی ۱ (راههای خدایابی) □ ۱۲۳

افزون بر این به بیان قرآن، خداوند حضوری فراگیر و نافذ در ژرفای هستی دارد؛ آن سان که حتی از خودمان به ما نزدیک‌تر است:

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^۱ وَبَدَانِيدْ همانا خداوند بین آدمی و قلب او قرار می‌گیرد.

وَلَلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ^۲ و برای خداست مشرق و مغرب و به هر سو که روی برگردانید، با چهره خداوند رویه رو می‌شوید.

حقیقتی با این ویژگی‌ها چیزی جز متن واقع یا همان واقعیت مطلق و بی‌قید و شرط نخواهد بود. بنابراین برهان واقعیت مطلق، هم با فطرت آدمی و هم با آموزه‌های قرآنی درباره خداوند (و امر قدسی) کاملاً همسوست.

۴. برهان علامه، برهانی پیشینی و شبهه ریاضی است، از این رو تحت تأثیر تحولات ناشی از دانش‌های تجربی و علمی قرار نمی‌گیرد.

مذابعی برای مطالعه بیشتر

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱ و ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش عقاید، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۳. عبدالله جوادی‌آملی، تبیین برآمین اثبات وجود خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۴. رضا اکبری، ایمان‌گری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۵. جعفر سبحانی، راه خداشناسی و شناخت صفات او، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۵.
۶. محمد محمد رضایی، الاهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۷. احمد بهشتی، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۸. محمد حسین‌زاده، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.

۱. انفال(۸): ۲۴.

۲. بقره(۲): ۱۱۵.

پرسش‌ها و فعالیت‌ها

۱. تمایز شهود عرفانی و روش وحیانی در شناخت خدا را بررسی کنید؟
۲. با مراجعه به آثار فلسفه اسلامی، سیر تاریخی روش تلفیقی یاد شده در روش‌شناسی شناخت خدا را به دست آورید؟
۳. موفقیت حکمت متعالیه در مطرح کردن روش شناخت خدا کدام است؟
۴. با پرسش از دوستان دانشجوی خود بررسی کنید از میان روش‌های مطرح شده در مورد شناخت خدا، کدام یک مورد قبول آنها واقع شده است؟
۵. آیا آدمی در فطرت و سرشت تکوینی خود، علاوه بر آنکه به امر مقدسی گرایش دارد، آیا از آن آگاهی هم دارد؟ توصیفی از این آگاهی را بیان کنید.
۶. بررسی آثار فلسفه و متكلمین اسلامی و غربی، تطبیقی از نظرات آنها در مورد برهان‌های اثبات وجود خدا به دست آورید.

فصل چهارم

خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا)

آنچه در این فصل می‌خوانید

این فصل به شناخت صفات خداوند اختصاص دارد. ابتدا مطرح می‌کنیم که گزاره‌های توصیفی در باب صفات خداوند معنادار هستند. از میان دیدگاه‌های مربوط به معناداری گزاره‌های توصیفی صفات خداوند، دیدگاه تشکیک که در حکمت متعالیه به کمال خود می‌رسد قابل قبول است. در ادامه به بررسی روش‌ها و منابع شناخت صفت خداوند اشاره خواهیم کرد. آنگاه برخی از مهم‌ترین صفات خداوند را بررسی خواهیم کرد.

گفته شد که بحث و پژوهش درباره خداوند در دو زمینه اهمیتی بسیار دارد: نخست بحث از وجود خدا و اثبات این گزاره که «خدا موجود است» و دیگر بحث از صفات و ویژگی‌های او، بحث آغازین را می‌توان خدایابی (یافتن وجود خدا) نامید و بحث دوم را نیز خداشناسی (شناخت صفات خدا). آنچه تاکنون گفته‌یم، مباحث مربوط به وجود خدا بود، اما آنچه در این فصل و فصل بعد به بحث می‌نهیم، صفات خداست که برای پرداختن به آن، از طرح مقدماتی چند ناگزیریم.

گفتار اول: امکان شناخت صفات خداوند

در آغاز با این پرسش روبه‌روییم که اوصافی چون علم، قدرت، مهربانی، زنده بودن و بخشندگی، آیا واقعاً معنایی فهم‌پذیر دارند؟ اگر این‌گونه است، معنای آنها چیست؟ نخست ممکن است گفته شود این واژگان معانی روشی دارند و در مورد خداوند نیز همان معانی مطمح نظر است. مثلاً وقتی می‌گوییم «خدا عالیم است»، مراد ما از علم خداوند همان چیزی

است که در عبارت «نیوتن عالم است»، بیان می‌شود. بنابراین طرح این پرسش به نظر موضوعی ندارد. اما با اندک درنگی درمی‌یابیم که مسئله به این سادگی نبوده و تا حدی نیز پیچیده است؛ چراکه اول اینکه درباره علم نیوتن می‌توانیم بر پایه شواهد خاصی همچون نوشه‌ها و کتاب‌هایش به علم او و میزان آن پی ببریم، اما درمورد خداوند پی بردن به علم او یا میزان آن، با این روش امکان‌پذیر نیست.

دوم اینکه علم نیوتن پیش از تولد و حتی دوران کودکی اش وجود نداشته، ولی در مورد علم خداوند باور ما این است که همواره و از ازل بوده و تا به ابد نیز خواهد بود. سوم آنکه علم نیوتن علمی ناقص و همراه با تحول است، اما علم خداوند در مرتبه‌ای از کمال است که فراتر از آن مفروض نیست. از دیگر سو، علم نیوتن آمیخته با جهل است، از این رو پس از او نقض شده و یا به کمال می‌رسد، ولی علم خداوند، محض و مطلق و نقض ناپذیر است.

خلاصه اینکه، صفاتی همچون علم و قدرت و خیات که به خداوند نسبت می‌دهیم، نمی‌توانند دقیقاً به همان گونه‌ای باشند که در مورد آدمیان به کار می‌روند. حال باید پرسید کاربرد این واژه‌ها درباره خداوند گویای چه معنایی است؟ در پاسخ به این پرسش با رویکردهایی چند رودرورویم که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.^۱

الف) نظریه تحقیق‌پذیری و اصل معناداری^۲

این دیدگاه را گروهی از متفکران نیمه نخست قرن بیستم معروف به اعضای «حلقه وین»^۳ مطرح کرده‌اند. بر پایه نظر اینان، معنادار بودن یک گزاره، بسته به امکان تعیین صدق و کذب آن گزاره است؛ بدین بیان که اگر بتوان صدق یا کذب گزاره‌ای را مشخص کرد، می‌توان آن گزاره را معنادار دانست و اگر جز این باشد، بی‌معناست.

اما چگونه می‌توان صدق و کذب یک گزاره را تعیین نمود؟ بنابر دیدگاه اعضای حلقه وین

۱. بنگرید به: نورمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۳۴۳.

۲. بنگرید به: همان، ص ۴۳۸؛ چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۱۵۵؛ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۶۰.

3. Vienna circle.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۲۹

که آنها را پوزیتیویست (= اثبات‌گرا) نیز می‌نامند، تنها راه تعیین صدق و کذب یک گزاره آزمون تجربی آن است. در نتیجه تنها گزاره‌هایی معنادارند که بتوان با روش‌های تجربی رایج نشان داد که صادق‌اند، یا کاذب. بدین‌سان، گزاره‌های مطرح در علومی نظری فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، چون آزمون‌پذیر تجربی هستند، معنادار به شمار می‌آیند. حال پرسش این است که با پذیرش اصل معناداری و نظریه تحقیق‌پذیری، گزاره‌های مربوط به صفات خداوند چه وضعیتی می‌یابند؟

اعضای حلقه وین چنین پاسخ می‌دهند که این گزاره‌ها چون با روش تجربی آزمون‌پذیر نیستند، گزاره‌هایی بی‌معنایند. به بیانی دیگر، از آنجا که نمی‌توان با روش تجربی نشان داد که گزاره «خدا عالیم است»، درست است یا نادرست، این گزاره به‌هیچ‌روی بیان‌کننده معنای واقعی و حقیقی نبوده و به همین رو پوچ و بی‌معناست.

اما در نقد این دیدگاه همین بس که بنیان چنین رویکردی بر «تجربه‌گرایی»^۱ استوار است و ما در فصل نخست نارسایی‌های آن را بازگفتیم. درواقع هیچ دلیلی نداریم که عبارت‌های ناظر به واقعیت‌های تجربه‌نپذیر از راه حس را پوچ و بی‌معنا بدانیم. بنابراین نمی‌توان بر پایه ادعای اینان، گزاره‌های مربوط به اوصاف خداوند را بی‌معنا خواند. از این رو، مهم آن است که با توجه به تفاوت‌های درخور بین خداوند و مخلوقاتش بدانیم که صفات منسوب به خداوند، با صفات منسوب به مخلوقات چه نسبتی دارند. به بیانی روشن‌تر، باید دانست چه نسبتی بین علم و قدرت خدا و علم و قدرت انسان وجود دارد که زمینه فهم صفات خداوند و توصیف او را فراهم می‌آورد.

ب) نظریه تشبیه و نقد آن^۲

یکی از دیدگاه‌های مربوط به معناشناسی صفات خداوند که از دیرزمان میان برخی اندیشمندان مسلمان و حتی اندیشمندان سایر ادیان - همچون مسیحیت - مطرح بوده، نظریه تشبیه یا «انسان‌وارانگاری»^۳ است. بر پایه این نظریه، واژه‌گانی چون علم، قدرت، محبت و

1. Empiricism.

2. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۵۵؛ امیرعباس علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۳۴۱.

3. Anthropomorphism.

۱۳۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

بخشنده‌گی خداوند، دقیقاً همان معنایی را دارند که در مورد توصیف انسان به کار می‌روند. بنابراین دو عبارت «خداوند مهریان است» و «علی مهریان است»، دقیقاً به یک معنایند. به واقع درباره اوصاف تفاوتی بنیادین بین انسان و خدا وجود ندارد و صفات خداوند شبیه به صفات آدمیان است.

اما در ارزیابی این دیدگاه - چنانکه بسیاری از فیلسوفان برجسته الاهی بیان داشته‌اند - همسان‌انگاری خداوند با مخلوقاتش به دور از حقیقت است؛ زیرا خداوند موجودی است کاملاً متفاوت با آدمیان و دست کم تفاوت او با آفریدگانش آن‌چنان است که نمی‌توان آنها را همسان انگاشت.

به سخنی دیگر، وجود آدمی محدود و در بند زمان و مکان و ماده است و از عدم سر برآورده، ولی وجود خداوند، نامحدود است و فراتر از زمان و مکان و ماده؛ وجودی ازلی و ابدی که نه پیشینه عدم داشته و نه در آینده عدم پذیر است. با چنین تفاوت‌هایی هرگز نمی‌توان خداوند را موجودی همچون آدمیان پنداشت. گواه این ادعا، بیان قرآن است که خداوند را مانند هیچ‌یک از مخلوقات نمی‌شمارد:

لَيْسَ كَمِيلٌ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^۱؛ برای خداوند هیچ میچ مثل و مانندی نیست و اوست که شنواز بینا.

از این آیه برمی‌آید که خداوند شنوا و بیناست، اما نه بسان آدمی که برای شنیدن صدایها و یا دیدن رخدادها نیازمند گوش و چشم باشد. بنابراین دانایی، توانایی، بینایی، شنوازی، مهریانی، همدردی و مهروزی او از جنسی دیگر است و متفاوت با این ویژگی‌ها در آدمیان.

ج) نظریه تنزیه و نقد آن^۲

در مقابل دیدگاه تشبیه، برخی گفته‌اند میان خدا و انسان هیچ شباهتی نیست و تنها توصیف حقیقی خداوند، تنزیه مطلق او از همه صفات مخلوقات است. به سخن دیگر، ما

۱. شوری (۴۲): ۱۱.

۲. نرم گیسلر، فلسفه دین، ص ۷۳؛ امیرسپس علیزمانی، سخن گفتن از خدا، فصل اول، ص ۸۹

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۳۱

تنها می‌توانیم از خداوند توصیف‌هایی «سلبی»^۱ به دست دهیم و نه توصیف‌های «ایباتی»^۲ بنابراین وقتی مثلاً گفته می‌شود «خدا داناست»، مراد این است که «خدا نادان نیست» و چون می‌گوییم «خدا تواناست»، یعنی ناتوان نیست. در نتیجه ما نمی‌توانیم از صفات خداوند درکی ایباتی داشته باشیم و تنها می‌توانیم بگوییم «خداوند چه چیزی نیست»، اما اینکه خداوند چیست و چه اوصافی دارد، از توان فهم و درک ما بیرون است. گاه از این رویکرد به «الاهیات تنزیه‌ی»^۳ نیز یاد می‌شود.

در نقد این دیدگاه باید گفت بی‌شک خداوند موجودی است که از جهاتی نمی‌توان او را با آفریدگانش - از جمله انسان - سنجید، اما این تفاوت در حدی نیست که نتوان مفاهیم و واژگان مشترکی را در توصیف خدا و انسان به کار برد. از سویی این دیدگاه لوازمی دارد که نمی‌توان بدانها ملتزم شد و آنها را پذیرفت؛ مثلاً اینکه خداوند موجودی کاملاً ناشناختنی باقی بماند که این خود، هم با درک متعارف دینداران و هم با توصیه‌های متون دینی به تلاش در جهت شناخت خداوند، در تنافی است.

لازمه دیگر این است که عبارت «خدا داناست»، با عبارت «خدا نادان نیست»، هم معنا باشد؛ حال آنکه اهل محاوره و زبان به‌ویژه دین داران این دو عبارت را به یک معنا نمی‌دانند. از نگاه دین مداران، عبارت «خدا داناست»، توصیفی ایباتی از خدا به دست می‌دهد که به ما کمک می‌کند خداوند را بهتر بشناسیم، از این رو نمی‌توان آن را تنها در حد نفی نادانی و توصیفی صرفاً سلبی تلقی کرد.

از دیگر سو، چنانکه فلاسفه بزرگی همچون بوعلی و ملاصدرا بیان داشته‌اند، چون جهان و انسان آفریده خدایند، بر طبق اصل سنتیت علت و معلول باید گونه‌ای سنتیت و درجه‌ای از همگونی بین خداوند و انسان بوده باشد که همین میزان همگونی، نقضی بر نظریه تنزیه مطلق است.

منابع دینی معتبر همچون قرآن نیز بر این امر تأکید می‌ورزد که ما می‌توانیم به گونه‌ای ایباتی خداوند را با صفاتی همچون علم و قدرت و حیات توصیف کنیم.

1. Negative.
2. Positive.
3. Negative Theology.

د) نظریه تشکیک (دیدگاه ملاصدرا^۱)

این رویکرد نه کاملاً صفات خداوند را همچون صفات آدمی و سایر آفریدگان می‌داند و نه کاملاً متفاوت با صفات ایشان، به گونه‌ای که هیچ نسبت قابل فهمی بین آنها نباشد. یکی از نظریه‌هایی که در تاریخ فکر اسلامی برای فرار از دو دیدگاه تشییه و تنزیه مطرح شده، نظریه تشکیک است که نخستین بار ملاصدرا آن را مطرح نمود.

او که بنیان‌گذار مهم‌ترین نظام فلسفی (حکمت متعالیه) در فلسفه اسلامی است، با بنا نهادن اصول فلسفی خاصی در حوزه «هستی‌شناسی»^۲ و «مابعدالطبیعه»،^۳ برای حل مسئله معناشناسی صفات خداوند بدین نظریه زوی کرد. وی اساس دیدگاه خود را «اصل تشکیک» نامید که یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی نظام حکمت متعالیه به شمار می‌رود. بر پایه این اصل، واقعیت‌های جهان (اعم از پدیده‌ها یا رخدادها) نه آنچنان از هم گسیخته‌اند که هیچ پیوندی بین آنها نباشد و نه آنقدر در هم تنیده و به هم پیوسته‌اند که هنچ نوع گسستی می‌انشان نباشد. به دیگر بیان، واقعیت‌های جهان و موجودات با اینکه شبیه‌اند، با یکدیگر تفاوت نیز دارند و از این سو با وجود تغایر و اختلاف نیز نوعی شباهت و همگونی در آنها دیده می‌شود.

ملاصدرا در توضیح اصل تشکیک، مثال «نور» را می‌آورد: واژه نور بر طیف وسیعی از امواج نوری صدق می‌کند که با وجود شباهت و همگونی، با یکدیگر متفاوت‌اند. از همین رو، این واژه را هم درباره نور خورشید به کار می‌بریم و هم درباره نور شمع و با اینکه مفهوم واژه «نور» در همه این موارد یکی است، ویژگی‌های هریک خاص خود دارد.

به همین‌گونه، از نظر ملاصدرا علم و قدرت و حیات و سایر واژگان توصیفی همچون کلمه نور، در عین حال که از مفاهیم همسان و همگون خبر می‌دهند، بر موارد متمایز نیز اشاره دارند؛ مانند کلمه «علم» که هم بر داشت یک کودک صدق می‌کند و هم بر دانش اندیشمندی بزرگ، بنابراین از نگاه ملاصدرا، حقیقت علم و دانایی امری. تشکیک‌پذیر

۱. امیرعباس علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۳۵۷؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس شصت و پنجم.

2. Ontology.
3. Metaphysics.

و دارای مراتب متفاوت است.

بر همین بنیاد باید بین مفاهیم واژگان توصیفی و مصادیق عینی و خارجی آنها تفاوت نهاد. بدین ترتیب، مفهوم کلمه دانایی در دو عبارت «خدا داناست» و «علی داناست»، مفهوم یکسانی است، اما مصادق و واقعیت عینی و خارجی این دانایی در خدا و علی، ناظر به دو مرتبه متمایز است؛ آن گونه که در یکی (خدا) دانایی مطلق، ازلی و ابدی است و در دیگری (علی) مقيده، فناپذير و ناقص.

چکیده سخن آنکه، می‌توان صفات خداوند را بر پایه صفات انسان شناخت، اما بدین شرط که نواقص و محدودیت‌های صفات انسانی را از آنها حذف کنیم تا فراخور ذات بی‌نقص خداوند گردند.

گفتار دوم: روش‌شناسی شناخت صفات خداوند

پس از روشن شدن امکان شناخت صفات خدا و حل مسئله معنایابی صفات، بدین پرسش برمی‌خوریم که چگونه و با چه روش‌هایی می‌توان با صفات خداوند آشنا شد؟ به بیانی دیگر، برای اینکه دریابیم خدا چگونه موجودی است و چه ویژگی‌هایی دارد، از چه راه‌ها و ابزارهایی می‌توان بهره جست؟ پر واضح است که روش تجربه حسی و استفاده از داده‌های مشاهده‌ای مستقیم درباره خداوند روش مناسبی نیست؛ چه آنکه نمی‌توان خداوند را با مشاهده حسی مستقیم دریافت:

لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^۱ چشمان، او را درک نمی‌کنند و او چشمان را درک می‌کنند و اوست لطیف و آگاه از هرچیز.

بنابراین داده‌های مشاهده‌ای در شناخت خداوند تنها نقشی غیرمستقیم دارند. اما از دیگر منابع و روش‌های معرفتی نیز می‌توان در این باره بهره برد؛ یعنی راه دل و فطرت، راه عقل و برهان، راه شهود و عرفان و راه وحی و منابع وحیانی که پیش‌تر در مبحث خدایابی از آنها سخن رفت. در واقع هرچند خداوند را نمی‌توان به دیده سر نگریست، او خود را در آینه دل

۱. انعام (۶):

آدمی و هم در آینه طبیعت و آفاق نمایانده است و بدین رو می‌توان چهره دلربای او را به نظاره نشست:

شَرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَكَيْ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرِّبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ^۱ ما آیات خویش را در آفاق جهان و در جان‌های ایشان آشکار خواهیم کرد.
تا روشن شود که او حق است. آیا این برای پروردگارت بس نیست که او بر هرجیز بینا
و گواه است؟

بنابراین می‌توان با مطالعه نشانه‌ها و آیات الاهی به شناخت صفات خداوند دست یافت و سپس دریافت که او چگونه موجودی است. این امر در مورد تاریخ و طبیعت و بلکه سایر نشانه‌های آفاقی – به دلیل قانونمندی، نظم و هماهنگی شان – تاحدی روشن است. اما در مورد نشانه‌های انسانی و درونی، گرایش آدمی در ژرفای جان خویش به زیبایی، دانایی، توانایی و حیات جاودانه – آن‌هم به گونه‌ای بی‌حد – بیانگر آن است که خداوند (یا همان امر قدسی) باید دارای چنین صفاتی باشد و از این سو زشتی و نادانی و ناتوانی و فناپذیری نیز زیینده او نیست:

وَلَلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا^۲ و برای خداوند است نام‌های نیکو. پس او را با آنها بخوانید.

در این آیه از نام‌های نیکو سخنی نرفته است، از این رو مراد همان نام‌هایی است که آدمیان نیکو می‌دانند.

با توجه به مباحث پیش‌گفته روشن می‌شود که خداوند را می‌توان با صفاتی ستود که با ندای فطرت آدمی و تحلیل‌ها و کاوش‌های عقلی از سویی، و با یافته‌ها و مکاشفات عرفانی و داده‌های وحیانی از سوی دیگر سازگار باشند. در نتیجه نمی‌توان خداوند را دارنده صفاتی غیراخلاقی همچون دروغگویی و ریاکاری دانست؛ زیرا فطرت آدمی این صفات را ناپسند می‌داند و از سویی یافته‌های عرفانی، داده‌های وحیانی و بررسی‌های عقلی نیز داشتن چنین

۱. فصلت(۴۱): ۵۳

۲. اعراف(۷): ۱۸۰

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۳۵

صفاتی را رد می‌کنند. بنابراین روش شناخت صفات خداوند (همچون روش خدایابی و اثبات وجود خدا) روشی تلفیقی و برآمده از روش‌های فطرت، عرفان، برهان و قرآن است.

تقسیم‌بندی‌های مربوط به صفات خداوند

آشنایی با صفات خداوند بی‌گمان تصور روشن‌تر و دقیق‌تری از خداوند در اختیارمان می‌نهد و سبب می‌گردد پیوندمان با او آگاهانه تر، نزدیک‌تر و صمیمانه‌تر شود و از سویی نسبت به او به فهمی درخور رسمیم. بر این اساس می‌توان صفات خداوند را از جهاتی بخش‌بندی نمود که به دو نمونه اشاره می‌کنیم: نخست تقسیم‌بندی صفات به ثبوتی و سلبی. این صفات چنانکه از نامشان پیداست، صفاتی است که خدا دارای آنهاست (ثبوتی) و یا صفاتی است که از او سلب و نفی می‌شود (سلبی).

ما برای شناخت سایر موجودات نیز از این تقسیم‌بندی بهره می‌گیریم. مثلاً برای شناخت عناصر در علم شیمی اغلب به دو دسته از خواص توجه می‌کنیم: خواصی که یک عنصر آنها را داراست (همچون رسانا بودن) و خواصی که آن عنصر از آنها تهی است. در تعریف آشکال مختلف ماده (جامد، مایع و گاز) نیز برای شناخت هریک خواصی را به نحو ثبوتی بدانها نسبت می‌دهیم و خواصی را به نحو سلبی از آنها نفی می‌کنیم تا با کنار هم نهادن هر دو دسته از خواص، به شناختی کامل‌تر رسمیم.

به همین سان، برای توصیفی دقیق‌تر و روشن‌تر از خداوند بهتر است هم از ویژگی‌هایی بهره گیریم که می‌گویند خداوند چگونه موجودی است و هم از توصیف‌هایی که بیان می‌دارند او چگونه موجودی نیست. به ویژه در مورد صفات سلبی نکته مهم این است که با توجه به تصورات گوناگونی که ادیان و مذاهب مختلف (خاصه ادیان ابتدایی و غیرتوحیدی) درباره خداوند به دست داده‌اند، با نفی اوصافی که مستلزم نقص در ساحت الوهی‌اند، تصویر نامناسب این ادیان را تصحیح کنیم.

جالب اینکه قرآن در مقام توصیف خداوند نیز از همین روش (کنار هم نهادن صفات ثبوتی و سلبی) بهره جسته است. برای مثال، در سوره توحید که توصیف خداست، می‌خوانیم:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ^۱ بگو او خدای
یگانه است؛ کاملی بی نقص است؛ نه فرزند دارد و نه فرزند کسی است، و هیچ همایی
برایش نیست.

در این سوره، خداوند از یک سو با صفاتی ستوده شده که می گویند او چگونه موجودی است (یگانگی و کامل ترین بودن) و از دیگر سو با صفاتی که نشان می دهند او چگونه موجودی نیست (بی فرزندی و زاییده نشدن از دیگری). در این سوره، خداوند بی فرزند خوانده می شود تا در مقایسه با تصور مسیحیان و یهودیان از خداوند که او را فرزند دار می شمردند، به تصویری صحیح تر از خداوند اشاره شده باشد.

دومین بخش بندی درباره صفات خداوند، تقسیم آن به ذاتی و فعلی است. اغلب دانشمندان در زمینه های مختلف علمی نیز از این دسته بندی برای توصیف و تفکیک بهتر اشیا بهره می جویند؛ بدین ترتیب که خواص و صفات اشیا را به دو دسته خواص اولی و ثانوی تقسیم می کنند. مقصود از خواص اولی آن است که شئ در هر حالت آن را داراست؛ مانند ترکیب شدن مولکول آب از اتم های هیدروژن و اکسیژن که از خواص ذاتی آب است. أما اینکه آب مایع است، از خواص ثانوی آن به شمار می رود؛ چراکه آب با تغییر شرایط (مانند فشار هوا و دما) آن را از دست می دهد.

انسان نیز دارای صفاتی اولی و ذاتی است؛ همچون زیبایی خواهی، حقیقت جویی، کمال طلبی و حب ذاتی که به هیچ رو تغییر نمی یابند. اما از این سو صفاتی نیز دارد که برآیند صفات ذاتی و شرایط متغیر پیرامون اوست؛ مانند دانشمند شدن، کمک به دیگران و مهربورزی که از یک سو ناظر به رفتار و کنش آدمی اند و از سویی دیگر با تغییر شرایط و موقعیت ها دیگرگون می شوند.

بر پایه این مقدمه، خداوند را نیز صفاتی اولی و ذاتی است که به هیچ روی نمی توان او را بدون آنها تصور کرد؛ نظیر دانایی، توانایی، جاودانگی و یکتایی که به خدایی او مربوط اند و با تغییر موقعیت ها و شرایط نیز تغییر نمی یابند. بنابراین نمی توان موجودی را خدا دانست، در حالی که از این صفات تهی باشد. از این سو، خداوند را اوصافی دیگر است که بیشتر ناظر به

۱. توحید(۱۱۲): ۴ - ۱.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۳۷

نوع عمل او در شرایط مختلف است؛ همچون روزی دهنده، آفریننده، بخشنده، زندگی بخش، میراننده، راهنماء، دوست دارنده و خشم گیرنده. خداوند در شرایطی می‌آفرینند و گاه نیز آفریده خود را از میان می‌برد، یا زمانی زندگی می‌بخشد و گاهی دیگر آن را می‌ستاند و یا به برخی خشم می‌گیرد و نسبت به برخی دیگر مهر می‌ورزد.

به هر روی، آشکار است که شناخت کامل خداوند، هم مستلزم شناخت صفات ذاتی و اولی اوست و هم مستلزم شناخت صفات فعلی و ثانوی اش. بی‌گمان در پرتو معرفت به هر دو دسته از صفات است که می‌توانیم نسبت به رابطه با خداوند به درکی معقول رسیم و در اصلاح این ارتباط نیز بکوشیم. مثلاً دانستن اینکه خداوند دانای مطلق است، آدمی را نسبت به موقعیت خویش در برابر خداوند آگاه می‌سازد تا دریابد خداوند از همه اسرار درون و برون او باخبر است. نیز دانستن اینکه خداوند پاکان را دوست دارد و از پلیدی و پلیدان بیزار است، به آدمی کمک می‌کند تا در اصلاح رابطه خود با خدا، به پاکی گراید و از زشتی و پلشتی بگیریزد. آیه «وَلَلَهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»^۱ که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، گویای همین مدعاست؛ بدین بیان که قسمت نخست آیه (وَلَلَهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)، خداوند را دارای همه نام‌های نیکو می‌داند و بخش دوم (فَادْعُوهُ بِهَا) نیز تنها چنین خداوندی را شایسته نیایش و ارتباط می‌شمارد.

گفتار سوم: آشنایی با مهم‌ترین صفات خداوند^۲
الف) ضرورت و وجوب

موجودات در بررسی عقلی و منطقی از دو حالت بیرون نیستند: یا وجود آنها ضروری است و یا غیرضروری. مراد از موجود غیرضروری - که در فلسفه به آن ممکن الوجود می‌گویند - موجودی است که وجودش ضرورتی ندارد، از این رو می‌تواند موجود باشد و می‌تواند موجود نباشد. در نتیجه فرض عدم یا نیستی اش مشکلی منطقی (همچون اجتماع نقیضین) پدید

۱. اعراف(۷): ۱۸۰.

۲. بنگرید به: جعفر سیحانی، الامیات و معارف اسلامی در صد و یک درس، ص ۱۰۷؛ مایکل پرسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۹۶.

نمی‌آورد؛ مانند کتابی که در عین موجودیت می‌تواند از بین برود. در مقابل، موجود ضروری موجودی است که منطقاً نتوان نابودی و نیستی‌اش را تصور کرد، زیرا تصور نیستی‌اش موجب تناقض می‌شود.

پیش‌تر در مباحث خدایابی، به مدد برهان صدیقین - که آن را برهان «واقعیت مطلق» نامیدیم - دانستیم که واقعیت‌های مقید همچون میز و صندلی نیستی‌پذیر و در نتیجه ممکن الوجودند، ولی واقعیت مطلق و کلی، نیستی‌نای‌پذیر است؛ چراکه فرض نیستی‌اش مستلزم هستی‌اش می‌باشد که این همان تناقض است. بنابراین واقعیت مطلق یا به بیانی همان خداوند، وجودی ضروری (با اصطلاح واجب الوجود) دارد، بدین معنا که او همواره بوده است (ازلی) و خواهد بود (ابدی) و از نویی در تحقق داشتن و هستی‌اش نیز وابسته به هیچ موجود دیگری نبوده و نیست (موجودی خودبسنده و بینیاز) و با اصطلاح فلاسفه بی‌علت است.

فلسفه برای توضیح بیشتر ضروری الوجود بودن خداوند، از تمثیل نور بهره می‌گیرند؛ روشنایی نور از آن خود نور است و نور، روشنایی‌اش را وامدار چیز دیگری نیست، ولی سایر آشیا روشنایی خود را از نور می‌گیرند. به دیگر سخن، نور بالذات روشن است و سایر آشیا بالعرض و به‌واسطه نور، در مورد وجود نیز خداوند سرچشمه وجود و هستی است، از این رو بالذات موجود است و سایر موجودات، وجود خود را از او برمی‌گیرند. قرآن نیز از این تمثیل بهره جسته:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛^۱ خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.

در آیات قرآن نیز خداوند با واژگانی توصیف شده که متناسب معنای ضرورت و وجوب است:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ^۲

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الْفُرَقَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.^۳

۱. نور(۲۴): ۳۵.

۲. بقره(۲): ۲۵۵؛ آل عمران(۳): ۲.

۳. فاطر(۳۵): ۱۵.

وَرَبُّكَ الْقَيْوَ ذُو الرَّحْمَةِ.^۱

قیوم به معنای قائم بالذات (خودبسته و خود استوار) و مُقِيمٍ غير (برپا دارنده دیگران) است؛ یعنی خداوند به خود استواری است که سایر موجودات همه وابسته به اویند. غنی نیز به معنای بی نیاز است، بدین مفهوم که خداوند از هیچ حیث نیازمند دیگری نیست. این دو وصف (قیوم و غنی) بیان کننده همان وجوب و ضرورت است که فیلسوفان نیز درباره خداوند بر آن پای می فشارند.

از سویی دیگر، میل و کشش آدمی به سوی بی نهایت که نتیجه آن نیازی بی حد است، او را به سوی خدایی می خواند که بتواند پاسخگوی این نیازمندی باشد؛ خدایی که بی نیاز مطلق است و بی هیچ محدودیتی برآورنده همه نیازهاست:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتَتُمُ الْفُرَّاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَيْ الْحَمِيدُ،^۲ اى انسانها! شما نیازمندان به سوی خدایید و خداوند بی نیاز و ستوده مطلق است.

بنابراین خدایی با سرشناسی فطری آدمی سازگار و شایسته تقدیس و دلسردگی است که بی نیاز مطلق و به اصطلاح ضروری الوجود باشد. در قرآن داستان سلوک معنوی حضرت ابراهیم علیه السلام نیز به این نکته اشارت دارد؛ آنجا که او گروهی را می بینید که ستاره‌ای را خدای خویش انگاشته‌اند و او به ظاهر با ایشان همراه شده، آن را خدای خویش می خواند. اما به مجرد طلوع سپیده و افول ستاره، وی اظهار می دارد که این نمی تواند خدا باشد؛ زیرا من در اعماق وجودم نمی توانم به موجودی زوال پذیر دلسردگه باشم:

فَلَمَّا أَقْلَ قَالَ لَأَحِبِّ الْأَقْلَينَ،^۳ پس هنگامی که [آن ستاره] غروب کرد، گفت: من چیزهایی را که غروب کنند [و ناپدید شوند]، دوست ندارم.

بدین رو، حضرت ابراهیم علیه السلام این بزرگ پرچمدار توحید، از راه فطرت و میل اصیل آدمی می کوشد تا خدای راستین را از خدایان دروغین و پنداری بازشناسد.

۱. انعام(۶): ۱۳۳.

۲. فاطر(۳۵): ۱۵.

۳. انعام(۶): ۷۶.

ب) تجرد از ماده و خواص آن

از نظر فلاسفه، موجودات را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: نخست موجودات مادی یا فیزیکی که دارای خواص عمومی ماده، یعنی مختصات زمانی - مکانی‌اند که خود به دو گونه ظهور می‌یابند: یا به صورت (اجسام و خواص آنها) و یا به شکل انرژی که در مفهوم کلی آن، امواج و میدان‌های نیرو را شامل می‌شود. فیلسوفان بر جسته‌ای چون ارسطو، افلاطون، بوعلی و ملاصدرا بر آن‌اند که ویژگی اساسی موجود مادی تغییرپذیری آن است؛ زیرا ماده جنبه‌ای از موجودات جسمانی است که زمینه دگرگونی و تغییر حالت جسم را پدید می‌آورد.

دسته دوم از موجودات، آنها بی‌اند که فراتر از زمان و مکان‌اند و چون زمان و مکان از ویژگی‌های اصلی امور مادی است، این موجودات بی‌شک غیرمادی خواهند بود. در فلسفه این موجودات را فراتطبیعی یا «متافیزیکی»^۱ می‌نامند که مهم‌ترین ویژگی آنها ثبات و تغییرناپذیری است.

به همین رو، اغلب فلاسفه برای اثبات وجود چنین موجوداتی به معرفت‌های ثابت و پایدار استناد می‌جویند؛ معرفت‌هایی که از آنها به معرفت‌های عقلی (در مقابل معرفت‌های حسی) نیز تغییر می‌شود. مثلاً این حقیقت که «اجتماع نقیضین محال است» ($P \wedge \neg P \equiv F$)، حقیقتی است که وابسته به هیچ موقعیت زمانی یا مکانی خاص نیست، بلکه در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق بوده و شامل خود زمان و مکان نیز می‌شود. در نتیجه محتوای واقعی اصل تناقض، حقیقتی جاودانه و فراتر از زمان و مکان است. درواقع این اصل، از جنبه و سویه‌ای از واقعیت موجود خبر می‌دهد که نسبت به قیود زمانی - مکانی، مطلق بوده و زمینه تغییر و دگرگونی در آن نیست. این جنبه از متن واقع و هستی همان چیزی است که غیرمادی و مجرد از ماده دانسته می‌شود.

بنابر آنچه بیان شد، از نگاه فلاسفه‌الاهی خداوند موجودی غیرمادی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها و بلکه در مرتبه‌ای از هستی که فراتر از زمان و مکان است نیز حضور دارد. از سویی به بیان فلاسفه، زمان و مکان خود از آفریده‌های خداوند به شمار می‌روند، از این رو نمی‌توانند بر او چیزه باشند و او را فرآگیرند. افزون بر این، غیرمادی بودن خداوند به معنای

1. Supernatural: Metaphysical.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۴۱

تعییرناپذیری او نیز هست؛ زیرا هر تحولی یا بهسوی نقص است و یا بهسوی کمال و بی‌گمان خداوند نمی‌تواند موجودی ناقص باشد تا به کمال رسد و یا موجودی کامل باشد تا با از دست دادن کمالش به نقص افتاد، بلکه او موجودی است همواره در اوج کمال. پیش‌تر نیز گفته شد که خداوند موجودی ضروری الوجود است که نمی‌تواند نیستی یا عدم را پذیرد؛ حال آنکه موجودات مادی ذاتاً پذیرای نیستی و عدم‌اند.

بنابراین امر مادی نمی‌تواند ضروری الوجود باشد. این برهان و بسیاری از برهان‌های دیگر، فلاسفه را بر آن داشته است تا خداوند را موجودی غیرمادی بدانند؛ موجودی که در تعالیٰ بر فراز زمان و مکان است و در لطافت نیز بدان گونه است که در عمیق‌ترین ژرفای مادیات جای دارد. بنابراین غیرمادی بودن او با احاطه‌اش بر جهان مادی منافاتی نخواهد داشت. به نظر می‌رسد توصیف خداوند به «لطیف» اشاره‌ای باشد به ویژگی تجرد از ماده:

لَا تَنْذِرُ كُلَّ الْأَبْصَارِ وَهُوَ يَذِرُ كُلَّ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَبِيرُ.^۱

در این آیه آمده است که ما نمی‌توانیم با چشممان خویش خداوند را ببینیم، ولی او به دلیل لطافتش حتی از حالات و تعییرات بینایی ما که خودمان از آنها بی‌خبریم، آگاه است. به سخن دیگر، خداوند در حدی از لطافت وجودی و معنوی است که از تمامی زوایای پیدا و پنهان پدیده‌ها و موجودات باخبر است.

چنانکه پیداست، این صفت (غیرمادی بودن) با کشش فطری آدمی نیز سازگار است و در واقع از همین روست که اغلب انسان‌ها وقتی در حل مشکلات از اسباب و عوامل مادی پیرامون خویش نامید می‌شوند، حس خداجویی شان بیدار می‌گردد و فریاد «یا غیاث المستغثین» سر می‌دهند.^۲

ج) وحدانیت و یگانگی

در مباحث پیشین بیان شد که گرچه انسان‌ها فطرتاً خداجو و خداباورند، به دلیل اجمالی بودن این کشش و دانش فطری، تصوراتشان از خداوند همگون و همسان نبوده و به همین رو

۱. انعام(۶): ۱۰۳.

۲. بنگرید به: یونس(۱۰): ۲۲ و ۲۳؛ عنکبوت(۲۹): ۶۸

«تصورات»^۱ گوناگونی پدید آمده است. در این میان، یکی از زمینه‌های مهم تفاوت دیدگاه‌ها در تصور خداوند، مقوله وحدت و تعدد خدا بوده است. برخی ادیان و آیین‌هایند که تصویری تعددگرایانه از خداوند داشته و دارند؛ مانند خدایان قبایل مختلف. در زمان ظهور اسلام، خدایان مظاہر مهم طبیعت چون کوه‌ها و دریاها و خورشید و یا خدایان رخدادهای مهم در زندگی آدمی همچون جنگ و عشق.

در مقابل، با ادیانی دیگر نیز روبه‌روییم که بر وحدت و «یکتایی خداوند»^۲ تأکید دارند. از نگاه این ادیان، خدای همه جهان و جهانیان و پدیده‌ها، خدایی واحد و یگانه است و گونه گونی پدیده‌های جهان، نه با یگانگی خدای آفریدگار در تنافی است و نه مستلزم تصور تعددگرایانه از خداوند است. از همین رو، ادیان ابراهیمی را که تصویری یگانه‌انگار از خداوند دارند، ادیان توحیدی نیز می‌نامند.

اما برخلاف انگاره برخی جامعه‌شناسان و مورخان ادیان – که معتقدند اشکال نخستین دین همراه با چند خداوندگاری بوده و باور توحیدی در سیری تکاملی پس از طی مراحل چند خداباوری شکل گرفته^۳ – از آیات قرآن برمی‌آید که نخستین شکل خداباوری، خداباوری توحیدی بوده که از زمان نخستین انسان (آدم علیه السلام) بر زمین ظهور یافته است.

درواقع باور به چند خدایی در فاصله زمانی بین حضرت آدم علیه السلام و حضرت نوح علیه السلام شکل گرفته است. در ادامه بحث درخواهیم یافت که این دیدگاه قرآنی با ساختار فطری آدمی نیز دریبیوند است.

دیگر نکته آنکه، اگرچه ادیان ابراهیمی، توحیدی به شمار می‌آیند، تصویر توحیدی خداوند در این ادیان نیز با یکدیگر متفاوت است. برخی از این تمایزها ناشی از تحریفات آموزه‌های یهودی – مسیحی است (نظیر باور مسیحیان به تقلیل) و برخی دیگر نیز مربوط به تکامل انگاره توحید از زمان حضرت موسی علیه السلام تا هنگام پیامبر خاتم که این خود به فزونی ظرفیت‌های عقلی و نظری مخاطبان این ادیان – در دوره‌های مختلف تاریخی – باز می‌گردد.

1. Concepts.

2. Monotheism.

۳. بنگرید به: امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ص ۶۴

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۴۳

حتی در فرهنگ اسلامی دیده می‌شود که یگانه باوری، خود نیز دارای امراتی است؛ تا جایی که توحید توده مسلمانان با توحید اولیای الاهی هم پایه نیست و حتی تصویر توحیدی متکلمان و فیلسوفان و عارفان، بس متفاوت است.

به هر روی، در بحث از وحدانیت و یگانگی خداوند از دو جنبه می‌توان به موضوع توحید پرداخت: نخست از آن‌سوی که یکتایی نیز از صفات خداوند است و حقیقت الوهی، این صفت و ویژگی را - همچون دیگر صفات - داراست و دیگر از جهت باور و تلقی مؤمنان نسبت به یگانگی خداوند، جهت نخست بحث را با عنوان «وحدانیت» (یکی بودن) و سویه دوم بحث را با عنوان «توحید» (یکی دانستن) پی می‌گیریم.

۱. وحدانیت خداوند

بنابر دیدگاه اندیشمندان اسلامی، وحدانیت خداوند از سه جهت درخور بررسی است، یا به بیانی دیگر، وحدانیت را می‌توان بر سه بخش دانست: ذاتی، صفاتی و افعالی.

یک. وحدانیت ذاتی

مراد از وحدانیت ذاتی این است که «خدا یکی است» و بی‌شک تلقی چند خدایی باطل است و نادرست. اندیشمندان و حکماء اسلامی براهین بسیاری بر اثبات یکتایی خداوند به دست داده‌اند. کسانی چون فارابی، بوعلی سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در پرتو آیات و روایات اسلامی، وحدانیت ذاتی را با استوارترین برهان‌های حکمی و عقلی باز کاویده‌اند؛ از جمله برهان تمانع، برهان نظم و هماهنگی جهان، برهان وحدت فیض تشریعی و برهان صرف الوجود. اما چنین می‌نماید که از این میان دقیق‌ترین و کامل‌ترین تفسیر، دیدگاهی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه - با الهام از یافته‌های اهل عرفان و نیز آموزه‌های قرآن - مطرح نموده است. البته پوشیده نماند دیدگاه صدرای نیز بعدها به دست توانای فیلسوفان برجسته‌ای همچون علامه طباطبایی و امام خمینی به کمال رسید.

ملاصدرا با بررسی دقیق مفهوم «وحدت» و یگانگی و اقسام آن و نیز چگونگی توصیف اشیا و موجودات مختلف به وحدت و کثرت، به قسمی از معنای وحدت دست می‌یابد که پیش از او مورد توجه فیلسوفان نبوده است. او بدین نتیجه می‌رسد که توصیف خداوند به وحدت و

یکتایی، درست به همین معنای از وحدت است. توضیح اینکه، ما گاه موجوداتی را به وحدت توانیم می‌کنیم و مرادمان این است که آن موجود «یکی» است و دو تا یا بیشتر نیست، اما منطقاً می‌توانست دو تا یا بیشتر باشد.

مثلاً وقتی می‌گویند «خورشید یکی است»، یعنی خورشید دو تا و بیشتر نیست، اما می‌توانست بیش از یکی نیز باشد. ملاصدرا این قسم از وحدت و یکتایی را «وحدة عددی» می‌نامد؛ زیرا همچون عدد یک در مجموعه اعداد طبیعی است که با تکرار خود، اعداد دو، سه و بالاتر را پدید می‌آورد. به بیانی دیگر، این یکتایی تکرارپذیر و قابل تکثر است.

اما توصیف خداوند به یکتایی و وحدت، از این قسم وحدت عددی نیست تا تکرارپذیر باشد. به نظر صدرا، هنگامی که خداوند را به وحدت توصیف می‌کنیم، مفهوم دیگری از وحدت مورد نظر است؛ بدین معنا که خداوند یکتایی است که منطقاً نمی‌توان او را دو تا، سه تا یا بیشتر تصور کرد.

حکیمان صدرایی بر آن اند که راز این تکرارناپذیری، در بی‌نهایتی و مطلق بودن خداوند نهفته است؛ چراکه در جایی می‌توان کثرت و تعدد عددی داشت که موجود مورد نظر متناهی و مقید باشد (مانند یک انسان)، اما آنچا که موجودی بی‌هیچ حد و مرز است، اساساً نمی‌تواند «دو تا» باشد، زیرا دو تا و متکثر بودن منطقاً مستلزم تناهی و محدودیت است. درواقع هریک از «دو تا»، محدوده‌ای از واقعیت را به خود اختصاص داده که دیگری از آن بی‌بهره است، اما واقعیت مطلقی که تمام ظرف هستی واقع را پُر نموده، دیگر جایی برای دومی باقی نمی‌گذارد.

از نگاه صدراییان، حقیقت وحدت و وحدت حقیقی که زینده وجود الاهی است، همین قسم از معنای وحدت است. بنابراین می‌توان گفت:

۱. خداوند نامتناهی و نامحدود است.

۲. موجود نامتناهی و نامحدود، یکتایی است که دومی بردار نیست.

نتیجه؛ خداوند یکتایی است که دومی بردار نیست.

در این برهان، مقدمه دوم روشن است و بی‌نیاز از اثبات. مقدمه نخست نیز از «واقعیت مطلق» بودن خداوند که پیش‌تر نیز بیان شد، قابل استنتاج است.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۴۵

نکته درخور توجه اینکه، وحدت حقیقی کثرتی در برابر خود ندارد و همه کثرت‌های دیگر به نوعی تحت سیطره این وحدت‌اند. مهم‌تر آنکه، آنچه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه درباره وحدت و یکتایی خداوند گفته‌اند، در آیات قرآن نیز بازآمده و این خود یکی از وجوده اعجاز و وحیانی بودن این کتاب آسمانی است.

در قرآن آیات بسیاری به وحدانیت ذاتی خداوند اشاره دارد؛ از جمله در سوره اخلاص که به سوره توحید نیز شُهره است:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَّدُ * وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ.^۱

یکی از اهداف نزول این سوره، رد دیدگاه یهودیان و مسیحیانی است که خداوند را دارای فرزند دانسته‌اند. البته در مسیحیت، این فرزند (عیسیٰ علیه السلام) خدا نیز دانسته می‌شود. استدلالی که در این سوره بر نفی فرزند بودن یا فرزند داشتن خداوند آمده، مبنی بر وحدانیت و یگانگی خداست؛ چراکه یکتایی و وحدانیت او، با فرزند بودن یا فرزند داشتن در تنافی است و این خود دلیلی است بر این وحدت غیر عددی و تکرارناپذیر. البته آیه آخر نیز به همین نکته اشارت دارد که خداوند یکتا و بی‌همتا (مطلق و تکرارناپذیر) نمی‌تواند فرزندی داشته باشد و یا خود فرزند خدای دیگری باشد.

افزون بر این، اسم «الله» که نام قرآنی خداوند است، بر واقعیتی نامتناهی دلالت دارد که دارای همه سویه‌های کمالی هستی است، از این رو نمی‌تواند دومی یا سومی از جنس خود را پیذیرد. بنابراین مفهوم سوره چنین می‌شود:

بَغْوَوَ حَقِيقَتِي نَامَتَنَاهِيَ اَسْتَ، پَسْ يَكْتَاسَتْ وَ نَامَحْدُودَ، پَسْ فَرَزَنْدِي نَدَارَدْ وَ فَرَزَنْدَ
كَسَيْ نَيْسَتْ؛ زِيرَا هَمَتَا وَ ثَانِي نَدَارَدْ.

از دیگر آیاتی که وحدت خداوند را نه «وحدت عددی»، بلکه «وحدت حقیقی اطلاقی» می‌شمرند، آیاتی است که در رد دیدگاه مسیحیان درباره «تقلیل» نازل شده است. اینان برای خداوند سه اقnum یا شخصیت را در نظر می‌گیرند و به تعبیری برای خدا وحدت عددی قائل‌اند. اما قرآن این تلقی را مردود می‌داند:

۱. توحید(۱۱۲): ۴ - ۱.

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ^۱ همانا کفر ورزیدند، آنان که گفتند خداوند سومین [شخص از] سه [شخص یا سه اقوام] است؛ درحالی که جز خدای یکتا خدایی نیست.

بنابراین خداوند موجودی است چهره و محیط بر تمام هستی، و وحدت او وحدتی است دربرگیرنده سایر کثرت‌ها. به بیان قرآن:

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَوْهُومٌ أَيْنَ مَا كَانُوا^۲ هیچ سه نفری سخن نمی‌گویند، مگر آنکه خداوند چهارمین آنان است و نه هیچ پنج نفری، مگر آنکه ششمین آنهاست و نه کمتر از این [عدد] یا بیشتر، مگر آنکه هر کجا باشند، او با آنهاست.

از این آیات برمی‌آید که وحدت خداوند در عرض وحدت دیگران نیست. از این رو، سه واحد از سایر موجودات را در نظر گیریم، خداوند هیچ یک از آنها نیست، بلکه خداوند محیط بر آنها و حاضر با ایشان است. بدین معنا، می‌توان خداوند را «رابع ثلثه» و «سادس خمسمه» دانست، نه «ثالث ثلثه» (به باور مسیحیان). در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ^۳ اوست آغاز و انجام و پیدا و پنهان.

درواقع سایر موجودات به دلیل محدودیت، یا آغازند و یا انجام، یا پیدایند و یا پنهان و تنها خداوند است که به دلیل نامتناهی بودنش همه را داراست و هیچ قیدی محدودش نمی‌کند:

فَأَيْتَنَا تُؤْلُوا فَنَمْ وَجَهَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعُ عَلَيْمٌ^۴ هر سو که روی آورید، چهره و جلوه خدا را می‌یابید؛ زیرا خداوند هستی گستر بسیار داناست.

بدین رو، تنها حقیقت نامحدود است که می‌تواند چهره و جلوه‌ای به وسعت کل هستی داشته باشد.

۱. مائدہ(۵): ۷۳.

۲. مجادله(۵۸): ۷.

۳. حیدر(۵۷): ۳.

۴. بقره(۲): ۱۱۵.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۴۷

۵. وحدانیت صفاتی

مراد از وحدانیت صفاتی این است که نخست خداوند در صفات کمالی اش هیچ همتا و شریکی ندارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود «خداوند عالیم است»، مقصود مرتبه‌ای از علم است که تنها زینده اوست و در هیچ موجود دیگری چنین مرتبی از علم و دانایی وجود ندارد. دوم اینکه، گوناگونی صفات کمالی خداوند – مانند علم و قدرت و حیات – سبب تقسیم و تجزیه و کثرت درونی در ذات خداوند نمی‌شود.

در نتیجه علم خداوند همان قدرت و حیات اوست و حیاتش نیز همان علم و قدرتش و در عین حال همه صفاتش عین ذات نامتناهی اش بوده و بین آنها تغایری متصور نیست. راز این صفت نیز همچون وحدانیت ذاتی، در نامتناهی بودن خداوند نهفته است، زیرا حقیقت مطلق و نامتناهی در عین یکتایی، در صفات خود نیز بی‌همتا و مطلق است؛ صفاتی جون علم و دانایی (إن الله بكل شئ علیم) و قدرت و توانایی (ان الله على كل شئ قادر).

۶. وحدانیت افعالی

وحدانیت و یگانگی افعالی بدین معناست که همه موجودات جهان، آفریدگان خداوند یکتا و بی‌همتایند و از سویی، هم در هستی و موجودیت خود و هم در آثار و افعال خود وابسته به اویند. بنابراین بدون خواست و اراده او هیچ موجودی پدید نیامده و هیچ پدیده‌ای رخ نمی‌دهد. افزون بر این، همه صفات و آثار موجودات نیز ناشی از خواست و اراده خداست و چنانچه او اراده کند تا موجودی نابود شود و یا ویژگی و آثار او تغییر یابد، بی‌درنگ چنین خواهد شد.

چنانکه پیش‌تر نیز بیان شد، خداوند واقعیت مطلقی است که سایر واقعیت‌های مقید و محدود در دامن او واقعیت می‌یابند و کافی است نسبت این واقعیات محدود با آن واقعیت نامحدود و مطلق بریده شود تا از آنها چیزی باقی نماند. در قرآن از این ویژگی الوهی به مشیت الاهی، ربویت، مالکیت، قیومیت و جز اینها تعبیر شده است:

وَمَا تَنْتَهَوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^۱؛ خواست شما تحقق نیابد، مگر به خواست خدا که مالک و پروردگار جهانیان است.

۱. تکویر(۸۱): ۲۹.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ،^۱ سپاس خدای راست مالک و پروردگار جهانیان.

خَالِقُ كُلُّ شَيْءٍ،^۲ آفریدگار هر آنچه هست.

در آیه‌ای این وابستگی و تعلق به حقیقت الوهی چه نیکو آمده است:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسَبَّحَانَ الَّذِي يَبْدُو مَلْكُوتُ كُلٌّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَمُونَ،^۳ فرمان او چنان است که همین که چیزی را خواهد، بگوید «باش»؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود. پس ستوده است آن که ملکوت [و نهاد و بنیان] هرچیزی به دست اوست و تنها بهنسوی او باز خواهید گشت.

در این آیه به گستره فراگیر اراده الاهی اشاره شده و این نفوذ با مالکیت مطلق خداوند پیوند خورده است. واژه «قول» یا گویش نیز تمثیل زیبایی است که در آیه آمده است؛ بدین بیان که نسبت موجودات جهان به خداوند همچون نسبت سخنان و کلماتی است که سراسر وابسته به گوینده و خواست و اراده اوست و اگر گوینده ذمی دم نزد، سخن منقطع و نابود گردد. این وابستگی در آدمی به گونه‌ای فطری است، آنسان که در ژرفای ذات خویش، خود را متعلق و وابسته به حقیقتی مطلق می‌یابد. در سایر موجودات نیز می‌توان با تحلیل‌های فلسفی و حکیمی به حقیقت این وابستگی راه یافت؛ حقیقتی که ملاصدرا با برهانی کردن آن در حکمت متعالیه، از آن به «فقر وجودی» یاد می‌کند و این‌همانی است که بر ابراهیم علیه السلام بزرگ پرچمدار دین توحید نیز نموده شد:

وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ،^۴ وَ بَدِين سان ملکوت [و باطن] آسمان‌ها و زمین را [که] وابستگی محض به خداست، به ابراهیم نمایاندیم.

راز اینکه ابراهیم علیه السلام پرنده‌های مرده و پراکنده را زنده می‌کند و یا آتش سوزان بر او سرد و ایمن می‌شود نیز در همین دریافتمن ملکوت پدیده‌هاست که همه به دست خداست. چنانکه

۱. فاتحه(۱): ۲.

۲. انعام(۶): ۱۰۲.

۳. یس(۳۶): ۸۲ و ۸۳.

۴. انعام(۶): ۷۵.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۴۹

گفتیم، هم موجودیت موجودات وابسته به اراده اوست و هم آثارشان:

فَلَمَّا يَا نَارُ كُوْنِي بَرَدًا وَسَلَّمَ عَلَى إِنْرَاهِيمَ^۱ گفتیم ای آتش! بر ابراهیم سرد و ایمن باش.

به هر روی، به جز برهان‌های عقلی بر وحدانیت خداوند و آموزه‌های وحیانی، فطرت و سرشت آدمی نیز به یگانگی افعالی خداوند گواهی می‌دهد؛ چراکه احساس عمیق تقدیس در وجود آنسان معطوف به حقیقتی است که از یک سو در ذات وجود خویش نامتناهی و یگانه و یکتاست و از دیگر سو در صفات خود نیز بی‌همتا.

از این رو، خداوند در همه صفات کمال برترین است و توصیف نهایی او از توان هر توصیف‌گری بیرون: «الله اکبر مِنْ أَنْ يَوْصَفُ». از سوی آخر، سر رشته همه امور و پدیده‌های جهان نیز به دست خداست، از همین رو تنها اوست که قادر است هر در بسته‌ای را بگشاید.

۲. توحید و مراتب آن^۲

در گفتار پیشین اشاره شد که سخن از یگانگی خداوند از دو سو مهم است: اول شناخت یکی از مهم‌ترین صفات خداوند که از آن به «وحدانیت خداوند» یاد کردیم و بدان پرداختیم و دوم رویکرد و تلقی آدمی نسبت به خداوند که با عنوان «توحید» از آن سخن می‌رود. مراد از توحید، یگانه دانستن خداوند است؛ به گونه‌ای که سراسر زندگی آدمی جلوه‌گاه باور و معرفت به یکتاپی و بی‌همتاپی او شود.

بنابراین توحید، تمامی ابعاد زندگی، از خصوصی‌ترین ساحت‌های آن تا سطوح حیات اجتماعی و نیز صحنه ارتباط با همه موجودات را دربرمی‌گیرد. از آنجا که آدمی و زندگی او سویه‌های مختلفی دارد، می‌توان بر پایه مهم‌ترین ابعاد، توحید را نیز دارای مراتب و سطوحی دانست. بر این بنیاد، اگر مهم‌ترین جنبه‌های هویت و زندگی آدمی را مواردی چون باور و معرفت، عواطف و احساسات، تقدیس و پرستش، اخلاق و مَنْش و رفتار و گُنْش بدانیم، می‌توان مراتب توحیدی را نیز بدین ترتیب برشمرد:

۱. انبیا(۲۱): ۶۹

۲. بنگرید به: محمد تقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن، ص ۴۷.

۱۵۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

یک. توحید در باور و معرفت

این توحید خود می‌تواند بر سه بخش باشد: توحید ذاتی که باور به یکتایی ذاتِ خداست؛ توحید صفاتی که باور به بی‌همتایی خداوند در صفات کمال خویش است و نیز توحید افعالی که باور به گستردگی اراده و منشیت خداوند بر سراسر وجود است و اینکه تمام موجودات و آثار و خواص آنها هردم وابسته به اویند.

دو. توحید در عواطف و احساسات

از مهم‌ترین حالات عاطفی آدمی عشق و محبت و خوف و رجا (ترس و امید) است. توحید در عواطف، یعنی فقط به او عشق ورزیدن و بدو دل سپردن و همچنین تنها از او هراسیدن و تنها به او امید داشتن.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُجَبِّونَهُمْ كَحْبَ اللَّهِ وَالَّذِينَ آتَوْا أَشْدَّ حَبَّاً لِلَّهِ؛^۱
 برخی از مردم غیر خدا را همانند او گیرند و همچون خدا آن را دوست بدارند، و مؤمنان شیفته خداوند هستند.

فَلَمَّا تَحْشَوْا النَّاسَ وَأَخْشَوْنَ^۲، پس، از مردم نه راسید و تنها از من در خشیت باشید.

أَلَا إِنَّ أُولَئِكَ اللَّهَ لَا خَوْفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزُنُونَ^۳؛ آنکه باشید که دوستان خداوند هیچ ترسی و هیچ اندوهی در دل ندارند.

البته آشکار است که عشق توحیدی، با دوست داشتن بندگان پاک و وارسته خداوند در تنافی نیست؛ زیرا چنین دوست داشتنی در پرتو عشق الاهی است و مهم آن است که دلبستگی‌های آدمی خدامحورانه باشد.

سه. توحید در قدیس و پرستش

مراد از توحیدی بودن این بُعد آن است که قبله جان و دل آدمی خدایی نامتناهی، یکتا و یگانه باشد (توحید در عبودیت) و آدمی تنها بر آستان او پیشانی بندگی بساید (توحید در عبادت). بی‌گمان ثمره این عبودیت و عبادت، آزادی از بندگی دیگران و رستن از هواهی نفس

۱. بقره(۲): ۱۶۵.

۲. مائدہ(۵): ۴۴.

۳. رونس(۱۰): ۶۲.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۵۱

و خود محوری است که در نهاد آدمی نیز سرنشته شده:

وَقَسَى رُبُّكَ أَلَا تَعْنِدُوا إِلَّا إِيَّاهُ^۱ و پروردگارت حکم نموده که جز او را نپرستید.

چهار. توحید در اخلاق و منش

توحید در اخلاق آن گونه که در منابع اسلامی آمده، بدین معناست که آدمی خویش را به صفات پسندیده بیاراید و منش خود را به خلق و خوی الاهی نزدیکتر سازد؛ آنسان که سرانجام آینه تمام نمای خداوند گردد و به درجه «خلیفه اللهی» رسد (همچون پیامبران و امامان و اولیای الاهی).

پنج. توحید در رفتار و کنش

زندگی توحیدی و خدامحورانه در عرصه رفتار، یعنی آدمی در فعالیت‌های زندگی هردم حضور خداوند یگانه و بی‌همتا را احساس کند و بر این بنیاد نیز عمل نماید:

قُلْ إِنْ كُثُمٌ تُجِّوَنَ اللَّهُ فَأَتَيْمُونِي يُحِبِّبُكُمُ اللَّهُ،^۲ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، پس از من پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد.

سرانجام اینکه، انسان توحیدی یا موحد حقیقی در تمامی ابعاد و سویه‌های زندگی، در آندیشه و بیانش، در اخلاق و منش، رفتار و کنش، سیره و روش و در تقدیس و پرستش، خدا محور است.

کفتار چهارم: سایر صفات الاهی
علم و دانایی خداوند

با مشاهده و مقایسه موجودات می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم نمود: نخست موجوداتی که نسبت به خود یا پیرامون خود آگاهی دارند (همچون انسان‌ها و حیوانات) و دیگر موجوداتی که ظاهراً از این آگاهی تهی‌اند؛ مانند جمادات و گیاهان. بدیهی است دسته نخست از جهت مرتبه وجودی و ظرفیت‌های کمالی از دسته دوم متمایز بوده و بر آن نیز برتری دارد.

۱. اسراء(۱۷): ۲۳.

۲. آل عمران(۳): ۳۱.

نکته دیگر اینکه چگونگی کسب آگاهی و نیز میزان آن، در موجوداتی همچون حیوانات و انسان‌ها همسان نیست. ابزار و شیوه حیوانات برای آگاهی از جهان پیرامون، با ابزار و روش‌های آدمیان در برخی موارد شبیه است (مانند حواس پنج‌گانه ظاهری)، اما تفاوت‌هایی نیز دارد؛ بدین بیان که آدمی از نیروهای درونی و باطنی همچون قدرت تخیل و تعقل خویش نیز بهره می‌گیرد.

با این مقدمه، یکی از صفات خداوند که از اساسی‌ترین صفات او نیز به شمار می‌رود، علم است. مراد از علم در توصیف خداوند، نوع خاصی از آگاهی یا دانایی مانند دانش تجربی نیست، بلکه همان آگاهی از حقایق، واقعی و پدیده‌هاست. به بیانی دگر، عالم بودن خداوند بدین معناست که او موجودی دانا و آگاه است.

با توجه به مباحثی که پیش‌تر گذشت^۱، علم یا دانایی خداوند از نظر معنا و مفهوم همانند علم و دانش آدمی است، اما از جهت ویژگی‌های خاص مصداقی، تفاوت‌هایی درخور توجه دارد (بنابر نظریه تشکیک در باب صفات خداوند). بنابراین وقتی گفته می‌شود خداوند به حقیقت یا واقعیتی علم دارد، مراد همان دانایی و آگاهی است که مثلاً «احمد به فلان واقعیت دارد، اما چند و چون علم خداوند به گونه‌ای دیگر است.

این تمايز بی‌گمان ناشی از تفاوت مرتبه هستی خداوند با مرتبه هستی آدمی است؛ بدین معنا که وجود انسان محدود در بند زمان و مکان است و به همین رو علم و دانایی‌اش نیز محدود به مختصات زمانی - مکانی است. همچنین آدمی برای کسب علم و دانایی نیازمند به کارگیری ابزاری چون حواس ظاهری یا باطنی و یا قوای منطقی و عقلانی است. از دیگر سو، دانش به دست آمده نیز در معرض خطا، تغییر و حتی نسیان و فراموشی است. اما چون خداوند موجودی است نامحدود، نامتناهی و مطلق، علم و دانایی‌اش نیز نه وابسته به زمان است تا از آینده بی‌خبر باشد و نه وابسته به مکان. بنابراین هیچ‌چیز از دایره علم و آگاهی خداوند بیرون نیست و او از ژرفای دل ما - چون ظاهرمان - آگاه است و از عالم غیب نیز همچون عالم شهادت.

۱. گفتار اول همین فصل.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۵۳

راز تفاوت علم خداوند با علم و دانش بشری نیز چندان نهان نیست: آدمی با جهانی از پیش سامان یافته و شکل گرفته روبرو می‌شود و برای کشف چیستی آن نیازمند به کارگیری حواس و قوه تفکر خویش است، ولی خداوند سرچشمه پیدایش جهان است و در حقیقت جهان تراوشی از علم و دانایی است. از این رو، برواضح است که چرا و چگونه او بدون نیاز به تفکر همه رموز هستی را می‌داند.^۱

این تفاوت از دیرزمان مورد توجه فلاسفه و حکماء الاهی بهویژه حکیمان مسلمان بوده است. بر پایه دیدگاه اینان، علم خداوند علمی « فعلی » است و علم انسان نیز « انفعالی »؛ بدین معنا که علم خداوند سازنده جهان است و بر آن چیره، ولی علم آدمی برآمده از حقایق جهان است و بر ساخته از واقعیت‌های پیش ساخته جهان. درواقع آنچه به عنوان جهان و پدیده‌های آن پیش روی آدمی است، نمود و ظهوری از علم بیکران خداوند است و به همین رو هیچ‌چیز از حیطه دانایی او بیرون نیست.

شایان ذکر است بیان قرآن از صفت علم و دانایی خداوند اولاً به گونه‌ای منحصر به آن بوده و در دیگر کتب آسمانی - با این دقت و ظرافت - بیان نشده است. از سوی دیگر، آنچه قرآن بیان داشته، با آخرین دستاوردهای حکمی، عرفانی و فلسفی کسانی همچون صدرالمتألهین و محی‌الدین عربی کاملاً سازگار است که این خود سویه دیگری از اعجاز این کتاب آسمانی است.

دیگر نکته آنکه، علم خداوند با بینش‌های فطری آدمی نیز همسوست؛ چه آنکه سرشنست کمال خواه و مطلق‌گرای انسان، خدایی را شایسته خدایی و پرستش می‌داند که بی‌هیچ ابزاری به همه حقایق هستی حتی جزئی‌ترین آنها آگاهی داشته باشد. برخی آیات نیز گواهی بر این ادعاست:

عَالِمُ الْقَيْبُ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ^۲، دانای پنهان و پیدا و اوست فرزانه باخبر [از هرچیز].

۱. محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمه، مرحله یازدهم، فصل پانزدهم.

۲. انعام(۶): ۷۳.

عَالِمُ الْتَّيْبٌ وَالشَّهَادَةُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالُ؛^۱ دانای پنهان و پیدا، بزرگ بلندمرتبه.

عَالِمُ الْتَّيْبٌ لَا يَقْرُبُ عَنْهُ مِقْتَالٌ ذُرَّةٌ فِي السَّمَاءِ وَاتَّوْتَ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ؛^۲ دانای امور نهان که حتی ذرای در آسمانها و زمین از علم و دانایی او پوشیده نیست، و نه چیزی کوچک تر یا بزرگ تر از ذره، مگر آنکه در کتاب علم الاهی آشکار و ثبت است.

إِنَّ اللَّهَ عَالِمٌ غَيْبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلَيْمٌ بِذَاتِ الْمُدُورِ؛^۳ همانا خداوند دانای غیب آسمانها و زمین است. همانا او آگاه از اندیشه‌های نهان در سینه‌هاست.

چنانکه پیداست، علم خداوند با صفاتی همچون حکمت و بلندمرتبگی خداوند در پیوند است؛ یعنی موجودی که از این علم و دانایی بی‌بهره است، بی‌گمان نمی‌تواند حکیم و بلندمرتبه باشد و بر اریکه خدایی بنشیند.

مراتب علم خداوند

حکما و فلاسفه، علم خداوند را از جهاتی به مراتب مختلف تقسیم نموده‌اند که یکی از این اقسام، علم او به ذات خود است. این قسم که از صفات ذاتی خداوند نیز به شمار می‌رود، بیانگر آن است که او به حقیقت و کمالات خود (اسما و صفاتش) علم دارد؛ علمی که بی‌گمان عین ذات اوست و به همین رو - همچون وجود و هستی خداوند - بی‌نهایت و مطلق و ازلی و ابدی است.

علم ذاتی خداوند را می‌توان این‌گونه نیز معنا کرد که حقیقت هستی او عین علم و آگاهی است. به بیان فلاسفه بزرگ اسلامی، «خداوند، عقل و عاقل و معقول است» و او در عین بساطت،^۴ نزد خویش حضور دارد و بلکه وجودش عین حضور و آگاهی است، نه همچون آدمی که علم و دانایی اش امری عارضی است که گاه دارد و گاه از آن تهی است.

۱. رعد(۱۳): ۹.

۲. سیا(۳۴): ۳.

۳. فاطر(۳۵): ۳۸.

۴. بدین معنا که خداوند مرکب نیست.

فصل چهارم؛ خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۵۵

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَسْأَاهُمْ أَنفُسُهُمْ^۱ همچون کسانی نباشد که خدا را فراموش کردند. پس خداوند [نیز] آنان را به خود فراموشی مبتلا کرد.

از دیگر مراتب علم خداوند، علم او به متن جهان با همه موجودات و پدیده‌های است که سرچشمه آن، همان علم خداوند به ذات خویش است. به باور فلاسفه بزرگی همچون بوعلی و ملاصدرا، چون ذات خداوند منشأ و «علت العلل» همه واقعیت‌های هستی است، علم او به ذاتش نیز دربردارنده علم او به همه پدیده‌ها خواهد بود. اما نخست باید دانست او پیش از پیدایش موجودات نیز به همین سان، یعنی با تمام جزئیات بدانها آگاهی داشته و علم او برگرفته از موجودات و درنتیجه متأخر از تحقق آنها نیست. بنابراین منشأ موجودات، همان علم خداست که در مرتبه ذات او تحقق دارد و از صفت ذاتی او به شمار می‌رود. از دیگر سو، خداوند هنگام آفرینش موجودات نیز به آنها علم دارد و این علم به نوعی با وجودشان درمی‌آمیزد. به تعبیری متن جهان با تمامی موجودات آن، خود مرتبه دیگری از علم خداوند را شکل می‌دهد. در حکمت اسلامی گاه از این مرتبه به «علم فعلی» در مقابل «علم ذاتی» تعبیر می‌شود. اما باید توجه داشت این مرتب، جلوه‌های مختلفی از یک حقیقت‌اند، از این رو علم همراه مخلوقات چیزی بر علم پیشین خداوند نمی‌افزاید و یا تغییری در آن پدید نمی‌آورد. البته ناگفته نماند تصور «پس» و «پیش» بیشتر ناشی از تلقی زمانمند آدمیان است و اگر از جایگاه خداوند به هستی نگریسته شود، «پس» و «پیش» بی معنا خواهد بود؛ همان گونه که تعبیر غیب و شهادت نیز در قیاس با جایگاه وجودی آدمی معنا دارد، اما در جایگاه خداوند همه چیز شهادت است:

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۲ همانا خداوند بر هر چیز شاهد و ناظر است.

وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^۳ همانا خداوند بر هر چیز احاطه [علمی] دارد.

از این آیات برمی‌آید که هیچ چیزی در جهان از علم و دانایی خداوند بیرون نیست. شاید

۱. حشر(۵۹):۱۹.

۲. حج(۲۲):۱۷.

۳. طلاق(۶۵):۱۲.

بتوان نسبت خداوند را با جهان به نسبت نویسنده‌ای توانا با اثر قلمی اش مانند کرد؛ چراکه نویسنده از یک سو پیش از نگارش اثر تمامی آن را به نوعی در ذهن خویش داراست و از دیگر سو چون این اثر بازتاب اندیشه‌های اوست، به تمامی زوایا و جزئیات آن احاطه دارد. قرآن نیز در مواردی آفرینش جهان را به کتاب و نگارش آن همانند می‌کند:

وَعِنْهُ مَقَاتِعُ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْطُعُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا جَهَنَّمَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ^۱ و نزد اوست کلیدهای غیب که جز او آنها را نمی‌داند، و خداوند آنچه در خشکی و دریاست، می‌داند و هیچ برگی از درختی فرونمی‌افتد، مگر آنکه خدا به آن علم دارد و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تری و هیچ خشکی نیست، مگر آنکه در کتابی روشنگر ثبت است.

قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَسْئِي^۲؛ گفت دانش آن نزد خداوند است در کتابی پروردگار من اشتباه نمی‌کند و دچار فراموشی نیز نمی‌شود.

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنْ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ^۳؛ آیا نمی‌دانی که خداوند آنچه در آسمان و زمین است، می‌داند؟ همانا این در کتابی ثبت است و این برای خداوند بسیار آسان است.

نکته دیگر آنکه، می‌توان صفاتی همچون سمیع (= شنوا) و بصیر (= بینا) را نیز که در قرآن به خداوند نسبت داده شده، مراتبی از علم خداوند دانست؛ بدین معنا که «سمیع» یعنی دانایی به شنیدنی‌ها و «بصیر» یعنی آگاه به دیدنی‌ها. بی‌گمان این دو ویژگی نیز ناشی از کمال بی‌نهایت اوست، چراکه بی‌هیچ ابزاری می‌بیند و می‌شنود.

قدرت خداوند

از دیگر صفات ذاتی خداوند، قدرت یا توانایی است. چنانکه در صفت علم خداوند نیز بیان شد، معنای آغازین صفات خداوند با معنای این صفات در مورد انسان شبیه و بلکه یکی است،

۱. انعام(۶): ۵۹

۲. طه(۲۰): ۵۲

۳. حج(۲۲): ۷۰

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۵۷

اما ویژگی‌های مصدقی و عینی آنها بسیار متفاوت است؛ بدین بیان که قدرت در انسان (مثلاً قدرت تکلم) به تدریج به دست می‌آید، یا می‌تواند کم یا زیاد باشد و یا ممکن است از بین برود.

اما قدرت خداوند، قدرتی مطلق، کامل و در نهایت خویش است، از این رو ویژگی‌های یاد شده را نمی‌پذیرد و تا به ابد نیز به همین سان خواهد بود. به طور کلی قدرت خداوند بدین معناست که او هر کاری را بخواهد، بی‌هیچ مانع انجام می‌دهد و اگر هم نخواهد، بدان دست نمی‌یازد: «إن شاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعُلُ.»

در حکمت و فلسفه اسلامی، حکمای همچون بوعلی، سهروردی و ملاصدرا با تحلیل مفهوم وجوب (واجب الوجود بودن خداوند) و علت‌العلل^۱، برهان‌های متعددی برای اثبات صفات کمالی خداوند – از جمله قدرت مطلق – به دست داده‌اند؛ آن‌هم با بیان این نکته که اگر خداوند قادر مطلق نباشد، اساساً نمی‌تواند واجب الوجود یا علت‌العلل باشد.^۲ به سخن دیگر، او اصل و اساس هر واقعیتی است، از این رو همه واقعیت‌های محدود تنها نمودها و جلوه‌هایی از اویند و تمامی قدرت‌های عالم نیز ظهور و بروزی از قدرت او.

این معنا افزون بر آنکه با برهان‌های فلسفی به اثبات رسیده، با تلقی فطری آدمی از خداوند و نیز با آموزه‌های قرآنی درباره صفات خدا کاملاً هم سمت و سوست؛ زیرا کشش موجودی مطلق و نهایی است که توانایی اش حد و مرزی ندارد. بی‌گمان تنها چنین حقیقتی شایسته پرستش و دلسردگی است و تنها چنین خدایی می‌تواند تکیه‌گاه آدمی در تلاطم زندگی باشد.

آموزه‌های قرآن نیز همین تصویر را می‌نمایانند؛ مانند:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمَعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۳ وَ اَفَرَ خَدَا مِنْ خَواست،
شناوی و بینایی آنها را بر می‌گرفت؛ زیرا خداوند بر هر چیز توانست.

۱. اینکه خداوند منشأ همه پدیده‌های جهان است.

۲. محمدحسین طباطبائی، نهایه الحکمه، مرحله دوازدهم، فصل هشتم و سیزدهم.

۳. بقره(۲): ۲۰

قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتُنْعِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۱ بِمَوْلَى خَدِيَّا ای دارای پادشاهی و سلطنت ا به هر که خواهی، سلطنت بخشی و از هر که خواهی، سلطنت بازستانی و به هر که خواهی، شکوه و جاه دهی و هر که را خواهی، خوار و پست گردانی. تنها به دست توست نیکی؛ زیرا تو بر هر چیز توانانی.

از این آیات دانسته می شود که قدرت خداوند فراترین است و سایر قدرت‌ها برآمده از خواست و مشیت اوست:

وَلَلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۲ دارایی و پادشاهی آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خداوند بر هر چیز توانانست.

در آیه دیگری بدین حقیقت اشارت رفته که تنها خداوند است که می‌تواند آرزوهای آدمی را برآورده او را به نیک بختی رساند:

إِنْ يَشَأْ يَدْهِنِكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِي بَأَخْرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا^۳ * مَنْ كَانَ يُرِيدُ نَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ نَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا^۴ ای مردم! اگر خداوند بخواهد، شما را می‌برد و انسان‌های دیگری می‌افریند و خداوند بر این کار تواناست. هر کس در بی خوشبختی در دنیاست، [بداند که] خوشبختی دنیا و آخرت نزد خداست و خداوند شنواز بیناست.

همچنین قرآن در رد دیدگاه مسیحیان که حضرت مسیح علیه السلام را خدا یا فرزند خدا می‌دانند، پس از اشاره به اینکه «اگر خداوند بخواهد مسیح علیه السلام را نابود سازد، چه کسی می‌تواند مانع از این کار شود؟»، بر این نکته انگشت می‌نهد که خداوند هرچه بخواهد، پدید می‌آورد:

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.^۵

این آیه برای اثبات اینکه مسیح علیه السلام خدا نیست، بر ناتوانی او در برابر خواست خداوند

۱. آل عمران(۳): ۲۶

۲. آل عمران(۳): ۱۸۹

۳. نساء(۴): ۱۳۳ و ۱۳۴

۴. مائدہ(۵): ۱۷

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۵۹

تأکید می‌کند؛ یعنی او که نمی‌تواند از نابودی خود ممانعت کند، چگونه می‌تواند خدا باشد؟ در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم که اگر آدمی با خسر یا موقعیتی نامطلوب روبرو شود، تنها خداوند است که می‌تواند یاری اش کند:

وَإِنْ يَسْتَسْكِنَ اللَّهُ بَصْرَهُ لَمَّا كَانَ فَلَمَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَغْتَةً فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۱
 اگر خداوند سختی و ضرری پیش رویت نهاد، پس جز او هیچ کس نمی‌تواند آن را بردارد و اگر خیر و نیکی به تو رساند، پس او بر هرچیز تووانست [و می‌تواند آن را افزون کند و یا از تو بازگیرد].

در جای جای قرآن در داستان پیامبران و معجزات ایشان، بر قدرت و توانایی مطلق خداوند تأکید رفته است. درواقع آدمی با اینکه به رخدادهای عادی جهان به تدریج از قدرت حاکم بر آنها غفلت می‌کند، از این رو وقایع خارق عادت و معجزه گونه، هشدار به او برای توجه به قدرت الوهی است. برای مثال، نجات کشتنی نوح علیه السلام از طوفان، سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه السلام یا زنده کردن پرندگان ذبح شده به دست او، تبدیل عصای چوبین موسی علیه السلام به ماری مهیب، زنده کردن مردگان به دست مسیح علیه السلام و حتی تولد شگرف او و سخن گفتنش در گاهواره، جملگی نشانه‌هایی از قدرت نامحدود خدایند؛ همو که هرگاه اراده کند، پدیده‌هایی فراتر از نظام معمول می‌آفريند.

حکمت خداوند

حکمت در لغت به معنای «استواری» است و حکیم کسی است که در نظر و عمل و اندیشه و رفتار، استوار و بر حق باشد. از این رو، عمل حکیمانه بر وجهی معقول و منطقی و بر پایه طرحی خلل ناپذیر صورت می‌پذیرد؛ آن گونه که بهتر از آن ممکن نباشد. ناگفته پیداست عقلانیت و شایستگی هر عمل، بسته به آثار، پیامدها و اهداف آن است. به همین دلیل، عمل بی‌هدف و یا کج هدف بی‌گمان غیر حکیمانه است.

بر این پایه، حکیم بودن انسان، هم به میزان گستردگی و ژرفای معرفت او بازمی‌گردد و هم به هدفمندی و انتخاب مناسب‌ترین طرح‌ها برای رسیدن به شایسته‌ترین اهداف. اما چون

۱. انعام(۶):۱۷

۱۶۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

دانش و آگاهی آدمی و نیز دامنه تحلیل او از رخدادها و وقوف به سرانجام پدیده‌ها محدود و نسبی است، حکمت او نیز بی‌شک نسبی خواهد بود، ولی در مورد خداوند به دلیل بی‌پایانی و بیکرانی عمل او، حکمت‌الوهی حکمتی است مطلق.

از این رو، حکیم بودن خداوند یعنی حقانیت دانسته‌های او و از سویی استوار بودن عمل او که در قالب نظام احسن آفرینش ظهور یافته است؛ آن‌هم به‌منظور دست یابی به والاترین اهداف ممکن. از همین روست که حکما و فلاسفه اسلامی^۱ اغلب در مقام بحث از حکمت خداوند، از دو موضوع ضمنی سخن می‌گویند: نخست احسن بودن نظام جهان آفرینش و دیگر هدفمندی و قانون‌مندی آن برای رسیدن به کمال نهایی. ناگفته نماند افزون بر کل جهان هستی، خُرده پدیده‌های آن نیز هدفمند بوده و در تأمین هدف نهایی آفرینش جهان، نقشی درخور دارند و حتی وقایعی که از نگاه آدمی نقص یا شر به نظر می‌رسند، در جای خود بر حق‌اند و بر پایه رحمت‌الاھی.^۲

به هر روی، افزون بر برهان‌های فلسفی، نگریستن به جزء جزء آفرینش و توجه یافتن به کمال سازگاری موجودات جهان با شرایط و محیط پیرامون خویش، به خوبی نشان‌دهنده حکمت سرشار‌الاھی است.

از دیگر سوی، معنادار بودن جهان و زندگی – که امروزه مهم‌ترین دغدغه‌های انسان معاصر به‌ویژه اندیشمندان به شمار می‌رود – تنها در پرتو خداباوری و اعتقاد به حکمت بیکران او توجیه‌پذیر است. به بیانی دیگر، تنها در سایه باور به خداوند حکیم است که نظام جهان، هدفمند و معنادار می‌شود.

قرآن نیز به حکمت خداوند و پیوند آن با هدفمندی جهان، معناداری زندگی و احسن بودن نظام آفرینش اشارت دارد:

وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَخْشُرُهُمْ إِلَهٌ حَكِيمٌ عَلَيْهِمْ^۳ وَ هُمَا بِرُورِدَگَارَتْ هُمْهِ اِيْشَانَ رَا در قِيَامَتِ
 مَحْشُورٌ خَوَاهِدَ كَرَدَ زَيْرَا او حَكِيمٌ دَانَسَتَ.

۱. محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمه، مرحله دوازدهم و هفدهم.

۲. در بحث شُرُور در این باره سخن خواهیم گفت.

۳. حجر(۱۵): ۲۵

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۶۱

در این آیه، سیر موجودات به سوی قیامت مقتضای حکمت و هدفمندی آفرینش دانسته شده است. نیز در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْتَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَطْلَعُونَ^۱؛ وَمَا آسمَانُهَا وَزَمَنُ وَآنِچه در آنهاست، به بازیجه نیافریدیم. آنها را جز به حق [و بر پایه حکمت] نیافریدیم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

از این آیات چنین برمی‌آید که نه خلقت کل جهان بی‌هدف و به عبیث است و نه حتی آفرینش ذره‌ای در میان آسمان و زمین، و این رازی است پوشیده بر بسیاری از آدمیان.

عدالت خداوند

از دیگر صفات خداوند که از دیرزمان مورد توجه حکیمان، متکلمان و الاهی دانان مسلمان بوده، عدل یا عدالت است. البته در آموزه‌های قرآنی و روایی نیز بر این صفت تأکید بسیار رفته که این خود بر اهمیت آن افزوده است.

به هر روی، عدالت از صفات فعلی خداست و ناظر به چگونگی عمل و گنش خداوند در جهان، بی‌تردد خداوند که در مقام ذات خویش کامل‌ترین صفات را در بالاترین حد داراست، در مقام فعل و عمل، نیکوترین اعمال را انجام می‌دهد. از این رو، بحث درباره صفاتی از قبیل عدالت تلاشی عقلانی است از سوی الاهی دانان تا شایسته‌ترین شیوه عمل را بازشناسند و چگونگی فعل خداوند را بر این پایه توجیه کنند. به همین روی، مبحث عدل الاهی با مسئله حسن و قبح - در کلام اسلامی - پیوند خورده است؛ چراکه در بحث حُسْن و قبح سعی بر آن است که بهترین شکل عمل شناخته شود تا فعل خداوند بر پایه آن تفسیر گردد.

از آنجا که حُسْن و قبح اساساً ساختاری ارزش داورانه و اخلاقی دارد، می‌توان عدالت را از صفات اخلاقی خداوند دانست. به بیانی دیگر، خداوند به عنوان موجودی آگاه و مختار، اعمال خود را بر اساس الگو و نظامی ارزشی استوار می‌دارد و هدف از بحث عدالت (و سایر صفات) بیان این حقیقت است که نظام ارزشی حاکم بر عمل خداوند، همخوان با ارزش‌های اصیل اخلاقی است که بی‌گمان مورد تصدیق عقل و فطرت آدمی نیز هست.

۱. دخان(۴۴): ۳۸ و ۳۹؛ نیز بنگرید به: انبیا(۲۱): ۱۶.

اما اهمیت عدالت از سویی و توجه ویژه متکلمان مسلمان به آن از سوی دیگر، موجب شده است این صفت به تنها یکی کانون بحث اندیشمندان قرار گیرد و حتی مهم‌ترین گرایش‌های کلامی در مذاهب اسلامی (اشاعره، معتزله و امامیه) بر پایه آن تقسیم گردند.

اما برای توضیح تفصیلی عدالت به طرح مباحثی چند نیازمندیم؛ همچون تعریف عدالت، نظریه‌های مربوط به عدالت خداوند، مراتب عدل الاهی و نیز نسبت عدل الاهی با برخی مسائل مانند تفاوت‌ها، شفاعت، حبیط و تکفیر اعمال و خلود در عذاب که بدانها اشاره خواهد شد.

معناشناصی کلمه عدالت

واژه عدل یا عدالت و برخی مشتقات آن همچون معادله، اعتدال و تعادل، متضمن دو معنای مساوات و برابری (یا تساوی) از سویی، و انتظام و هماهنگی و همخوانی از سوی دیگر است.^۱ اما بی‌گمان این برابری و تساوی، از همه جنبه‌ها و جهات نیست، بلکه هریک از این مشتقات، برابری خاصی را می‌رساند. برای مثال، مراد از تساوی در «معادله»، تساوی در کمیت طرفین معادله است و نه مثلاً در تعداد مولفه‌های به کار رفته در آن. همچنین مقصود از «تعادل» در مورد دو جسم هم وزن، تنها تساوی در وزن آن دو است و نه تساوی در سایر جنبه‌های آنها. از این رو، به نظر می‌رسد برابری مورد نظر در کلمه عدل یا عدالت، به انتظام و هماهنگی و درواقع به «تناسب» باز می‌گردد.

به بیانی عدل یا عدالت، تناسبی است که میان دو امر وجود دارد و یا باید وجود داشته باشد. بنابراین در مواردی همچون حقوق عادلانه، تکالیف عادلانه، مجازات‌های عادلانه، قوانین عادلانه و رفتار عادلانه، مراد از «عدل» تساوی مطلق (از همه جهات) نیست، بلکه منظور تناسب بین حقوق، تکالیف، مجازات و قانون از سویی، و استعدادها، توانایی‌ها و میزان جرم از سوی دیگر است.

از همین روست که در تعریف عدل گفته‌اند: «العدل وضع الأمور في مواضعها: عدالت قراردادن هرچیزی در جایگاه مناسب آن است.» نیز گفته شده است: «العدل هو إعطاء كل ذي

۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده «عدل».

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا)

حقّ حقّه: عدالت آن است که حق هر صاحب حقی به او داده شود.» مضمون اصلی این تعاریف متناسب بودن قابلیت‌ها و شایستگی‌ها با حقوق و فرصت‌ها و عطایاست.

پیشینه نزاع بر سر عدل الاهی

اینکه خداوند عادل است یا اساساً عدل الاهی به چه معناست^۱، از نخستین پرسش‌هایی است که اندیشمندان اسلامی در مباحث الاهیات و خداشناسی با آن رو به رو بوده‌اند. البته از آنجاکه در قرآن صفت عدل به کرأت ستدده شده و از سوی خداوند نیز عادل معرفی شده و هرگونه ظلم از او نفی گردیده است، هیچ‌یک از متفکران مسلمان این صفت را انکار نکرده‌اند. اما چون در هریک از مذاهب فکری و کلامی اسلامی تصوری خاص از خداوند شکل یافته، در تفسیر آنان از عدالت خداوند نیز تفاوتی درخور دیده می‌شود؛ تا جایی که برخی از فرقه‌های کلامی همچون معتزله و امامیه را عدله (قائلان به عدالت الاهی) نامیده و فرقه اشاعره را نیز در برابر اینان قرار داده‌اند. البته به نظر نمی‌رسد اشاعره به‌طور کلی منکر عدل الاهی باشند، بلکه ظاهراً در تفسیر چگونگی و ماهیت عدل الاهی اختلاف نظر دارند.

پوشیده نماند بحث «عدل الاهی»^۲ در سنت یهودیت و مسیحیت نیز مطمح نظر بوده و رویکردهای مختلفی در این باره شکل گرفته است؛ نظری دیدگاه آگوستین، ترتولیان و لایب نیتس و اخیراً نیز دیدگاه «الاهیات پویشی»^۳ که بیانگر توجه اندیشمندان سایر ادیان به بحث عدل الاهی است.^۴

در تفکر اسلامی بحث از عدالت، به مسئله حُسن و قبیح (خوب و بد) انجامید که تفاوت دیدگاه‌های الاهی دانان و متكلمان مسلمان نیز به موضع آنها در همین مسئله باز می‌گردد. چکیده این بحث آن است که آیا حُسن و قبیح کارها را می‌توان با عقل تشخیص داد، یا اینکه تنها از راه شرع (و وحی) می‌توان بدین حُسن و قبیح پی برد. عدله، حُسن و قبیح افعال را عقلی می‌دانند، اما اشاعره آن را شرعی می‌شمرند. درنتیجه چنانچه حُسن و قبیح عقلی باشد،

۱. مرتضی مطهری، «عدل الاهی»، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۹.

2. Theodicy.

3. Process Theology.

۴. جان هیک، فلسفه دین، فصل چهارم.

با تشخیص عدالت به عنوان صفتی نیکو از سوی عقل، می‌توان خداوند را متصف به آن دانست، ولی اگر حسن را شرعی بدانیم، دیگر نمی‌توان بر پایه تحسین عقلی عدالت نتیجه گرفت که خداوند نیز عادل است؛ چراکه مفروض آن است که عقل نمی‌تواند به برتری این صفت - حتی در مورد خداوند - بپردازد. اما از آنجا که در علم کلام و فلسفه اخلاق، حسن و قبح عقلی به اثبات رسیده و از سوی شواهد نقلی (قرآنی و روایی) نیز بر عدالت خداوند دلالت دارند، می‌توان نتیجه گرفت که اندیشمندان و الاهی دانان، تنها در تفسیر عدالت متفق نیستند، نه در اصل آن.^۱

مراتب عدل الاهی

از آنجا که عدالت از صفات فعل خداست و دامنه فعل خداوند نیز هم شامل قلمرو تکوین و هم تشریع است، عدالت را می‌توان بر دو بخش تکوینی و تشریعی تقسیم نمود. عدالت تکوینی بدین معناست:

۱. تناسب ساختار کلی جهان با اجزا و ویژگی‌های آنها و نیز سازگاری این دو (کل و جزء) با اهداف آفرینش؛

۲. تناسب و همخوانی ساختار وجودی هر موجود با جایگاه و مرتبه وجودی اش در جهان؛

۳. تناسب عطایای الاهی با ظرفیت‌ها، استعدادها و استحقاق‌های مخلوقات؛

۴. ایجاد شرایط و زمینه مناسب برای شکوفا شدن استعدادهای هر موجود و از سویی مواجهه با پدیده‌ها بر اساس اعمال و کنش‌های آنها.

در آیات بسیاری به این قسم از عدل الاهی اشاره شده؛ از جمله آیاتی که بر حقانیت آفرینش و یا تناسب نوع خلقت هر موجود با جایگاه آن و نیز بر هدایت تکوینی هر موجود دلالت دارند:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ^۲

۱. بنگرید به: محمدرضا مدرسی، فلسفه اخلاق: پژوهش در بینانهای زبانی، فلسفی، تجربی، نظری و دینی اخلاق، ص ۲۴۸ و ۲۴۷.
۲. انعام (ع): ۷۳.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۶۵

اَلَّمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ^۱

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ^۲

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَحَرَ
الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْفَقَارُ^۳

وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَكُلُّ جَزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُنَّ لَا يُظْلَمُونَ^۴

از این آیات برمی‌آید که نظام آفرینش آسمان‌ها و زمین بر پایه حق است و مراد از حق بودن، هدفمند بودن جهان و به عبیث نبودن خلقت آن است و همچنین تناسب ساختار اجزای جهان با ویژگی‌های آنها و جایگاه هریک در نسبت با دیگری و نیز تناسب شرایط و قوانین حاکم بر جهان با ویژگی‌ها و قابلیت‌های موجود در هر بخش از آن. از آیه آخرین نیز می‌توان دریافت که حتی نظام پاداش و جزای اخروی برای آدمیان، یکی از نتایج حق مداری و عدالت محوری نظام حاکم بر جهان است.

فَالَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ تُمَّ هَذِي^۵؛ [موسى] گفت: پروردگار ما خدایی است که به هر چیزی آفرینش درخور آن را داد و سپس آن را به سوی کمالش هدایت نمود.

از این آیه نیز چنین برمی‌آید که عطیه وجود، متناسب با ماهیت و خصلت‌های هر موجود بوده و خداوند شرایط راهیابی هر موجود را به سوی جایگاه شایسته خویش در نظام آفرینش فراهم ساخته است. از این رو، پیامدهای تکوینی اعمال و رفتار موجودات نیز متناسب با کنش‌های آنهاست که این خود گونه‌ای از نظام جزای تکوینی حاکم بر جهان را می‌نمایاند.

اما مراد از عدالت تشریعی، عملکرد مناسب و سازگار خداوند با حوزه قلمرو حیات تشریعی

۱. ابراهیم(۱۴): ۱۹

۲. حجر(۱۵): ۸۵

۳. زمر(۳۹): ۵

۴. جاثیه(۴۵): ۲۲

۵. طه(۲۰): ۵۰

و اعتباری آدمی است که این خود در دو زمینه بروز می‌یابد: نخست قلمرو قانون‌گذاری و تعیین حقوق و تکالیف آدمی و دیگر قلمرو جزای اعمال و نظام حاکم بر فرایند پاداش و جزا (چه به صورت رحمت و یا عذاب دنیوی و چه به صورت بهشت و دوزخ آخروی).^۱ در آیات قرآن به این قسم از عدل الاهی نیز اشارت رفته است؛ مانند:

شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ،^۲ خداوند بر پایه عدل گواهی می‌دهد که «معبودی جز او نیست» و فرشتگان و دانایان نیز بر آن گواهاند.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ،^۳ هر آینه پیامبران خود را با شواهدی آشکار به همراه کتاب و میزان فرستادیم تا مردم عدل و داد را بدپا دارند.

این آیه به عدل در قلمرو زندگی اجتماعی اشاره دارد. در مورد عدالت در پاداش و جزای اخروی نیز بدین آیه بنگرید:

وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا يُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا!^۴ ترازوهای داد و عدل را در روز قیامت بر می‌نهیم که به هیچ کس ستمی نشود.

از آنچه گذشت، می‌توان دریافت که وجود تفاوت میان موجودات در نظام آفرینش نه تنها با عدالت تکوینی الاهی منافاتی ندارد، بلکه دقیقاً با عدل الاهی همسو است. تفاوت‌های موجود در نظام حقوقی و قوانین تشریعی، در تفاوت موجودات (در قابلیت‌ها و امکانات) ریشه دارد و در نتیجه مطابق با عدالت تشریعی الاهی است. اما با این همه نباید تفاوت‌ها را با تبعیض یکی دانست؛ چه آنکه تبعیض ناشی از عدم تناسب حقوق و عطاها و جزاها با استعدادها و عملکردها است، ولی تفاوت بیانگر تناسب بین امور است.

ناگفته پیداست آموزه‌های اعتقادی همچون شفاعت و حبط و تکفیر اعمال در قیامت، در

۱. به نظر می‌رسد مناسب‌تر آن باشد که زندگی پس از مرگ را در بهشت و یا دوزخ، نتیجه عدالت تکوینی خداوند بدانیم و قوانین جزایی شرعی مربوط به مجازات‌های دنیوی را نیز ناشی از عدالت تشریعی.

۲. آل عمران (۳): ۱۸.

۳. حديث (۵۷): ۲۵.

۴. انبیاء (۲۱): ۴۷.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۶۷

استحقاق‌های برآمده از عملکرد ارادی آدمیان ریشه داشته و به هیچ‌روی با عدل‌الاھی ناسازگار نیست. به سخنی دیگر، هر تفسیری از عقاید یادشده که با عدل‌الاھی در تناقض باشد، ناپذیرفتنی است.

قضا و تقدير الاھی در نظام آفرینش

یکی از مباحثی که درباره صفات الاھی از دیرزمان مورد توجه اندیشمندان بوده، قضا و قدر است. این مسئله دارای وجود و ابعاد مختلفی است، از این رو هم در مباحث خداشناسی بدان پرداخته‌اند و هم در مباحث جهان‌شناسی و انسان‌شناسی. چند وجهی بودن مسئله قضا و قدر از آن روست که این دو عنوان بیش از هرچیز به چگونگی فعل خداوند نسبت به جهان و انسان ارتباط می‌یابند و به بیانی ناظر به صفات فعلی خداوند هستند. از این جهت، از سویی با صفات الاھی مرتبطاند و از سوی دیگر با جهان و ساختار آن و نیز با انسان و ویژگی‌هایش (به‌ویژه مسئله آینده و سرنوشت او). از همین روست که اغلب مقوله قضا و قدر با سرنوشت آدمی و درپی آن با بحث جبر و اختیار در افعال انسان گره می‌خورد.

حال باید دانست معنا و حقیقت قضا و قدر چیست؟ اما پیش از آن به معنای واژگانی اش می‌پردازیم: «قضا» در لغت به معنای حکم کردن، به انجام رساندن، یکسره کردن و پایان یافتن است. دقت در موارد کاربرد کلمه قضا و مشتقات آن و تحلیل ویژگی‌های معنایی آنها نشان می‌دهد این واژه در مواردی به کار می‌رود که پدیده یا رخدادی می‌تواند به گونه‌های مختلفی تحقق یابد و حالات متعددی را پذیرد، اما از آن میان تنها یکی تحقق می‌یابد.

به سخنی دیگر، آن پدیده به نحوی در مسیر یکی از قابلیت‌های خود قرار گرفته و به فعلیت می‌رسد. مثلاً در مورد «قضاؤت»، قاضی با حالت‌های مختلفی از داوری و اظهار رأی روبروست که تنها یکی را بر می‌گزیند و به عنوان حکم پرونده بیان می‌دارد.

بنابراین معنای قضا و مشتقات آن ناظر به گونه‌ای «تیین» یا «تعین بخشی» به یک پدیده یا رویداد و یا باور است، از میان حالات و وجوده محتمل آن. البته این تعین بخشی می‌تواند قطعی و تخلف‌ناپذیر و یا غیرقطعی و تخلف‌پذیر باشد. به نظر می‌رسد در ماده قضا، قضاؤت و یا قضیه که نسبت فعل به فاعل مطمح نظر است، «تعین بخشی» قطعی باشد، اما

در مورد اقتضا که از باب افعال است، غیرقطعی است.

نتیجه اینکه قضا در لغت، تعیین یک وضعیت خاص از میان چند وضعیت ممکن برای یک پدیده است، آن هم به گونه‌ای قطعی و تخلف‌ناپذیر.

اما معنای قدر چیست؟ قدر یا قدر در لغت یعنی «اندازه» و این معنا در کلمه مقدار که از مشتقات قدر است، به خوبی پیداست. بر این پایه، تقدیر از باب تفعیل - که معنای متعددی را می‌رساند - یعنی به‌اندازه قرار دادن یا به‌اندازه دانستن و یا به‌اندازه آفریدن. از این رو، سنجیدن نیز می‌تواند از معانی تقدیر باشد. درنگ در موارد کاربرد کلمه قدر، تقدیر و سایر مشتقات آنها نشان می‌دهد این کلمات در مواردی به کار می‌روند که نسبت خاصی بین اجزای یک پدیده با هم و یا میان اجزا و امور پیرامون، مورد نظر است. البته آنچه در این نسبت اهمیت دارد، تناسب مقداری و یا کمی اجزا با هم و یا با امور پیرامونی شیع است. مثلاً برای شکل‌گیری مولکول آب (H_2O) باید با نسبت کمی خاصی، مولکول هیدروژن (۲ واحد) و مولکول اکسیژن (۱ واحد) ترکیب شود. درواقع این «نسبت و تناسب مقداری» خاص همان چیزی است که از کلمه قدر یا تقدیر دانسته می‌شود.

با روشن شدن معنای واژگانی قضا و قدر، به معنای اصطلاحی این دو در بحث خداشناسی می‌پردازیم که درواقع مراد، همان ویژگی «قضایی» و «قدرتی» فعل و اراده خداوند در ایجاد و تدبیر موجودات و مخلوقات است.

بر این بنیاد، قضای الاهی در نظام آفرینش عبارت است از جهت دهی پدیده‌ها و موجودات در مسیری خاص به گونه‌ای قطعی و تخلف‌ناپذیر که این خود در قالب قوانین و سنن الاهی حاکم بر چینش و نظام پدیده‌های جهان تجلی می‌یابد. در نتیجه قضای الاهی حکم و فرمان قهقهی و تغییرناپذیر خداوند است که از مسیر رابطه علیت و ضرورت علی رخ می‌نماید. از این رو، فیلسوفان الاهی قضای را بر رابطه علی و معلوی حاکم بر روابط پدیده‌ها و موجودات تفسیر نموده‌اند که گاه از آن به «موجبیت»^۱ تعبیر می‌شود. بنابراین قوانین حاکم بر جهان - که در رأس آن اصل و رابطه علیت است - تجلی قضای الاهی است و نمود عینی آن. از این رو، هیچ پدیده و رخدادی در جهان از حیطه قضای الاهی بیرون نیست.

1. Determinism.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۶۹

بدینسان، مقصود از تقدیر الاهی در جریان پدیده‌های جهان، طراحی و ساماندهی موجودات مطابق با نسبت‌های خاص بین آنها است؛ به گونه‌ای که با تغییر این نسبت‌ها بی‌شک روند شکل‌گیری پدیده‌ها نیز دگرگون خواهد شد. امروزه در شاخه‌هایی از علوم طبیعی همچون فیزیک، کیهان‌شناسی و حتی شیمی - که در آنها از نسبت‌های خاص ریاضی بین پدیده‌ها و موجودات بحث می‌شود - به خوبی نظام ریاضی حاکم بر روابط پدیده‌ها دیده می‌شود که این خود نمونه‌ای از تقدیر الاهی در آفرینش است. درواقع ساختار ریاضی موجودات و پدیده‌ها نمودی از تقدیر و بهاندازه آفریدن موجودات است.

نکته مهم اینکه در قلمرو ریاضیات، تنها پدیده‌هایی که آنها را «کمی»^۱ می‌خوانند، مشمول نسبت‌های ریاضی‌اند، از این رو پدیده‌های «کیفی»^۲ از دایره نسبت‌های کمی و ریاضی بیرون‌اند؛ نظری مقولاتی همچون زیبایی، محبت و نفرت. اما بر پایه آموزه‌های قرآنی و روایی، تقدیر (اندازه‌مندی) و ساختار ریاضیاتی، همه موجودات و پدیده‌ها را در بر می‌گیرد و هیچ پدیده‌ای - حتی رخدادهای کیفی - خارج از نظام محاسباتی دقیق حاکم بر جهان نیست.

چکیده سخن آنکه، ساختار جهان و پدیده‌های آن (حتی پدیده‌های بدهاصلاتح کیفی) از معادلات ریاضی خاصی پیروی می‌کنند که نتیجه حکمت و اراده الاهی حاکم بر جهان است، اما تاکنون تنها بخشی از این ساختار ریاضی (و تنها در قلمرو امور کمی) برای بشر شناخته شده و چه بسا بعدها از این نظام محاسباتی پرده‌های دیگری نیز گشوده شود. به هر روی، می‌توان تقدیر و قدر الاهی را حاکمیت «ریاضی‌مندی»^۳ بر پدیده‌های جهان دانست؛ همان گونه که قضا نیز حاکمیت «اصالت تعیین»^۴ بر رخدادهای جهان است.^۵

نسبت قضا و قدر با قانون علیت عمومی و مسئله جبر و اختیار
۱. از آنچه بیان شد، نیک دانسته می‌شود که قضا و قدر الاهی به‌هیچ‌روی با قانون

1. Quantitative.
2. Qualitative.
3. Mathematicism.
4. Determinism.

۵. بنگرید به: ایان باربور، علم و دین، ص ۳۰۹ و ۳۳۴.

علیت عمومی (و هیچ قانون دیگری از قوانین حاکم بر رفتار پدیده‌ها) منافاتی ندارند، بلکه حتی نمودهایی از قضا و تقدير الاهی‌اند، بنابراین جهان با وجود قانونمندی و نظام علی - معلولی خود تحت سیطره حکم و طرح و برنامه حکیمانه الاهی است؛ چنانکه در قرآن نیز می‌خوانیم:

...وَحَقَّ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا^۱؛ ... وَهُرَجِيزِي رَا آفَرِيدِه وَ بَدَانَ گُونِه که درخور آن بوده، اندازه‌گیری کرده است.

از این آیه برمی‌آید که آفرینش همه موجودات بر پایه اندازه‌گیری و تقدير الاهی است و نظام محاسباتی الاهی بر همه پدیده‌های جهان چیره است. در آیه‌ای دیگر نیز آمده:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَا بَقَدْرٍ^۲؛ مَا هُرَجِيزِي رَا به اندازه آفریدِيم.

آیات قرآن بر تقدير حاکم بر پدیده‌هایی خاص نیز اشاراتی دارد؛ پدیده‌هایی چون حرکت خورشید،^۳ ماه،^۴ نزول آب از آسمان^۵ و روزی موجودات در زمین.^۶ در مورد قضا نیز در آیه‌ای آمده است:

فَإِذَا أَقْتَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^۷؛ وَ چون به کاری حکم کنده، همین قدر که به آن می‌گوید «باش»، بی‌درنگ موجود می‌شود.

در قرآن از اراده قطعی خداوند نیز سخن رفته است:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^۸؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»، پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

۱. فرقان(۲۵): ۲
۲. قمر(۵۴): ۴۹
۳. یس(۳۶): ۳۸
۴. یس(۳۶): ۳۹
۵. مؤمنون(۲۳): ۱۸
۶. فصلت(۴۱): ۱۰
۷. غافر(۴۰): ۵۸
۸. یس(۳۶): ۸۲

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۷۱

در این آیه، قضای الاهی به نحوی همان اراده قطعی خداوند است که با فرمان الاهی (کُن = باش) لباس وجود بر تن می‌کند. به همین دلیل در روایتی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم:

لایکون إلَّا مَا شاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى؛ چیزی تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه خداوند آن را اراده نموده و اندازه بخشیده و به قطع، فرمان تحقق آن را صادر کرده باشد.

۲. پیش‌تر گفتیم که قضا و قدر الاهی با اختیار آدمی منافاتی ندارد و بلکه آن را تثبیت می‌کند؛ چراکه همان اختیار و انتخاب نیز بر پایه تقدیر و اندازه‌گیری است. به بیانی دیگر، اینکه آدمی موجودی مختار است، خود نتیجه فرمان و قضا و قدر الاهی است و همان گونه که پدیده‌های فیزیکی و طبیعی تابع معادلات جبری - ریاضی خاصی‌اند، پدیده‌های انسانی (و اختیاری) نیز بر همین پایه قرار دارند.

 ۱- مهم‌ترین برهان‌های عقلی صفات کمالی خداوند^۱

پیش‌تر در بحث از صفات الاهی بیان شد که برای شناخت صفات خداوند می‌توان از منابع معرفتی مختلفی همچون فطرت، حس و تجربه، عقل و استدلال و وحی و معارف وحیانی بهره جست. اما در این میان، برآنیم تا مهم‌ترین راه‌های عقلی شناخت صفات خداوند را برشمریم. این راه‌ها که در فطرت عقلانی و خردورزانه آدمی ریشه دارند، به دست توانای اندیشمندان حوزه کلام و فلسفه به ویژه فیلسوفان بزرگی چون بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و علامه طباطبایی ساختار و نظامی منطقی (و شبه ریاضی) یافتند.

این برهان را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: نخست برهان‌هایی که بدون استفاده از ویژگی‌های سایر موجودات، صفات خدا را اثبات می‌کنند که برای این منظور عموماً از اصلی‌ترین ویژگی وجود خداوند - همچون ضرورت و وجوب، بساطت و صرافت و علت العلل بودن - بهره می‌گیرند. در منطق اسلامی این برهان‌ها را «لیمی» می‌نامند و یا به اعتباری می‌توان آنها را پیشینی (ماقبل تجربی) نیز خواند.

۱. بنگرید به: محمد‌حسین طباطبایی، نهایة الحکمة، مرحله دوازدهم، فصل چهارم.

دسته دوم، برهان‌هایی‌اند که بر پایه ویژگی‌های جهان آفرینش و موجودات، راه را برای یافتن صفات آفریننده جهان هموار می‌کنند؛ مانند برهان مبتنی بر نظم و هماهنگی حاکم بر جهان. بدین برهان‌ها در منطق اسلامی «آنی» می‌گویند که می‌توان آنها را پسینی (مبنی بر اطلاعات تجربی) نیز نام نهاد.

اما وجه مشترک همه این برهان‌ها آن است که موجود واجب الوجودی که علت نهایی سلسله علل آفرینش است، موجودی است بسیط الحقيقة و صرف الوجود که نمی‌توان هیچ فقدان و عدمی در او یافت و بی‌شک واجد همه صفات کمالی است؛ موجودی که نظام و هماهنگی شگفت حاکم بر ساختار جهان و نیز موجودات و پدیده‌های جهان و به‌ویژه پیچیدگی‌های موجود در ساختمان وجودی انسان، جملگی حکایتگر کمال اویند.

قرآن از این ویژگی جهان - که بیانگر صفات کمالی خداوند است - به «آیات الاهی» یاد می‌کند. بنابراین آیات الاهی موجود در جهان (بیرون از وجود آدمی)، آیات آفاقی الوهیت و ربویت خداوند به شمار می‌روند و نشانه‌های موجود در درون آدمی نیز آیات انفسی پروردگار:

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَفْسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ^۱ بِهِزَادَى نَشَانَهُمْ خَوْيِشُ رَا در آفاق جهان و در جان‌هایشان می‌نمایانیم تا برایشان ظاهر شود که اوست حق مطلق.

مهمترین چالش‌های پیش‌رو در بحث صفات الوهی پیش‌تر گفته شد که در حوزه اندیشه دینی (چه در مباحث الاهیات و کلام و چه در بحث‌های فلسفه دین) یکی از دغدغه‌های اصلی، تبیین عقلانی باورها و آموزه‌های اعتقادی است. بدینهی است یکی از اساسی‌ترین شرایط عقلانیت باور دینی (و بلکه هر باوری) سازگاری منطقی و یا به بیانی نبود تعارض یا تناقض منطقی است. بر این پایه، در مباحث خداشناسی - چه بحث از وجود خدا و چه بحث از صفات او - یکی از وظایف الاهی دانان و فیلسوفان الاهی تثبیت سازگاری منطقی تصویری است که دین، از خدا و صفات او به دست داده است.

۱. فصلت (۴۱): ۵۳

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۷۳

در بحث صفات خداوند دعاوی ناسازگاری منطقی، توجه فلاسفه و متکلمان را به خود جلب کرده و از دیرزمان تلاش‌هایی برای پاسخ به آنها صورت پذیرفته است. در اینجا به برخی از مهم‌ترین این چالش‌ها اشاره می‌کنیم.

 ۱. علم پیشین خداوند و اختیار انسان^۱

یکی از چالش‌های مهم در بحث صفات خداوند که در گذشته نیز کانون توجه فلاسفه و متکلمان بوده و اخیراً به ویژه در میان اندیشمندان مغرب زمین بیشتر بدان پرداخته شده، ادعای تناقض منطقی بین اختیار آدمی از سویی و «علم مطلق ازلی و پیشین خداوند به جزئیات پدیده‌های جهان» از سوی دیگر است. این مشکل برای برخی فیلسوفان بی‌دین به قدری جدی بوده است که آن را دلیل و برهانی علیه وجود خداوند می‌پنداشتند. برای نمونه می‌توان از ژان پل سارتر نام برد که با استناد به همین ناسازگاری و از سویی با توجه به انکارناپذیر بودن اختیار آدمی، بر آن شده است که نمی‌توان «خدای همه چیزدان» را پذیرفت.

اما در مقابل، فلاسفه و حکماء‌الهی کوشیده‌اند تا نشان دهند بین اختیار آدمی و علم مطلق و ازلی خداوند تناقضی نیست. به هر روی، این اشکال از آنجا مایه می‌گیرد که چون خداوند از پیش می‌داند شخص «الف» در شرایط «ب» چه انتخابی خواهد داشت، این انتخاب برای او ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ درحالی که لازمه اختیار، «نفی ضرورت» و «ممکن بودن انجام یا ترک یک رفتار» است. بنابراین مقتضای علم پیشین خداوند به اینکه من در زمانی خاص چنین رفتاری می‌کنم، ضرورت تحقق آن رفتار است که این با امکان ترک آن، سازگاری منطقی ندارد. از این رو، اختیار با فرض علم پیشین متنقی می‌شود.

فیلسوفان الهی به این اشکال چنین پاسخ داده‌اند: هنگامی که علم مطلق خداوند به پدیده‌ای (همچون انتخاب من) در موقعیتی خاص تعلق یافته باشد، این علم دربرگیرنده تمامی جزئیات و ویژگی‌های آن پدیده خواهد بود و چون طبق فرض، یکی از ویژگی‌های فعل مذکور، اختیاری و انتخابی بودن آن است، علم خداوند نیز به عمل و فعل اختیاری من

۱. بنگرید به: مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۱۱۸.

(با حفظ ویژگی اختیاری بودن آن) تعلق داشته است که این نه تنها با اختیار منافاتی ندارد، بلکه مستلزم آن نیز هست. به بیانی دیگر، ضرورت ناشی از علم پیشین خداوند برخاسته از ضرورت ناشی از انتخاب خود من است که با امکان انجام یا ترک عمل سازگاری منطقی دارد. بنابراین علم خداوند به اینکه انسان چه کارهایی انجام خواهد داد و چه سرنوشتی خواهد داشت، در طول انتخاب و اختیار آدمی در انجام کارهایش بوده و به هیچ روی مستلزم سلب اختیار و تحمیل جبر نیست.

۲. قدرت فraigیر خداوند و معماهی قدرت^۱

از دیگر چالش‌های بحث صفات‌الاوهی، اشکالی است که در مورد قدرت نامتناهی و مطلق خداوند مطرح شده که اغلب از آن به «معماهی قدرت»^۲ تعبیر می‌شود. بر پایه این ادعا، تصور قدرت مطلق و نامتناهی برای خداوند به گونه‌ای مستلزم تناقض منطقی است. طراحان این اشکال اغلب از مواردی خاص بهره می‌گیرند که فرض قدرت مطلق در آنها غیرمنطقی است؛ مانند اینکه «آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که خود نتواند آن را جابه‌جا کند؟» بدیهی است پاسخ به این پرسش هرچه باشد (چه مثبت و چه منفی)، مستلزم ناتوانی خدا در انجام برخی کارهای است و این امر ناشی از فرض نامتناهی بودن قدرت خداوند است.

به بیانی دیگر، اینان می‌گویند او که توانای مطلق است، باید بتواند چنین سنگی بیافریند و وجود چنین سنگی، یعنی ناتوانی خداوند در جابه‌جاکردن آن، و این همان محدودیت در قدرت خداوند است. بنابراین فرض قدرت مطلق مستلزم محدودیت در قدرت است و این یعنی تناقض و ناسازگاری منطقی.

چنانکه پیداست، ویژگی اصلی و مشترک موارد معماهی قدرت، وجود تناقض در ذات یک پدیده و یا به دنبال آن است. در نتیجه شکل کلی معماهی قدرت این گونه خواهد بود:

۱. اگر خداوند دارای قدرت مطلق باشد، این امر مستلزم تناقض منطقی است.

۲. از آنجا که تناقض منطقی نشانه باطل بودن ایده متناقض است، تصور قدرت مطلق برای خداوند باطل است و مردود.

۱. همان، ص ۱۱۱.

2. The Puzzle of Power.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۷۵

فلسفه‌الاھی در پاسخ به این اشکال مقدمه نخست را مردود دانسته و گفته‌اند فرض قدرت مطلق خداوند مستلزم هیچ‌گونه تناقض منطقی نیست؛ زیرا مقصود از نامحدود و مطلق بودن قدرت خداوند، «فرایگر بودن قدرت» او نسبت به پدیده‌هایی است که امکان تحقق داشته باشند و این در حالی است که پدیده مستلزم تناقض فاقد چنین امکانی است. بنابراین مواردی که در معماه قدرت مطرح می‌شود، اساساً خارج از حیطه قدرت الاھی بوده و عدم شمول قدرت نسبت به آنها نقضی بر نامحدود بودن قدرت مطلق نیست. توضیح اینکه، برای پیدایش یک پدیده یا موجود دست کم وجود دو عامل ضروری است: نخست علت فاعلی که تحقق بخش پدیده یا موجود است و دوم علت قابلی؛ یعنی صلاحیت و قابلیتی که سبب می‌شود آن موجود شکل خاصی را پیداگرد. چنانچه عامل دوم نباشد، بی‌شک تحقق نیافتن آن پدیده نمی‌تواند نقضی بر توانایی عامل فاعلی باشد.

مثلاً اینکه نقاشی زبردست نمی‌تواند روی سطح آب به ترسیم پردازد، نقضی بر توانمندی و مهارت او نیست؛ زیرا این محدودیت ناشی از نبودن عناصر لازم برای کشیدن یک نقاشی است و نه ناشی از ناتوانی نقاش. در مورد سنگی که خداوند نتواند آن را جابه‌جا کند نیز مسئله به همین‌گونه است؛ چه آنکه اساساً چنین سنگی امکان پیدایش ندارد، زیرا آفرینش مستلزم وابستگی مطلق آفریده به آفریننده است و این وابستگی، با اثرگذاری بر آفریننده منطقاً جمع‌پذیر نیست.

بنابراین تحقق چنین سنگی مستلزم تناقض منطقی است، اما این امر به هیچ‌روی به معنای محدودیت در قدرت بی‌انتهای خداوند نیست.

۳. حکمت بیکران الاھی و وجود شر در جهان

از دیگر چالش‌های مهم در بحث از صفات خداوند «مسئله شر»^۱ است که از دیرزمان مورد توجه حکما و فلسفه بوده و امروزه نیز یکی از بحث‌های اصلی فلسفه دین به شمار می‌رود؛ تا جایی که مقالات و کتاب‌های متعددی نیز در اینباره نگاشته شده است.

پیش از طرح این مسئله، نخست باید دانست شر به چه معناست؟ از نگاه آدمی، هر پدیده یا رخدادی که موجودیت انسان یا زمینه تکامل او را تهدید کند، شر به شمار می‌رود؛ مانند

1. The Problem of Evil.

سیل، زلزله، آتش فشان و خشکسالی یا وقایعی مانند جنگ، خشونت و ترور (شرور اخلاقی) و یا تنهایی که مانع پیدایش یا تکامل یک موجود می‌شوند (شرور متفاہیزیکی). در اشکال به مسئله شر، با تقریرهای مختلفی رویه روییم که مشهورترین آنها یکی مسئله منطقی شر و دیگری مسئله قرینه‌ای شر است که در اینجا به تقریر دوم می‌پردازیم. بر پایه این مدعای وجود شر در جهان حاکی از «قرینه‌ای بر نقص» و بی‌برنامگی در بخشی از ساختار و طراحی جهان است و این ضعف، با پذیرش خداوند که کامل‌ترین موجود است و بهترین جهان ممکن را پدید آورده، سازگار نیست. به سخنی دیگر، حکمت بیکران خداوند - که بیانگر اوج کمال و هنر الاهی در ساماندهی جهان است - با وجود پدیده‌هایی که نظام مطلوب جهانی را برهم می‌زنند، در تناقضی است. بنابراین تصور آنکه این جهان تا حدودی نابسامان نتیجه آفرینشگری حکیمی مطلق است، تصوری نادرست و برخط است.^۱

حکمای الاهی در این باره پاسخ‌هایی متفاوت و بس ارزشمند بیان داشته‌اند؛ از جمله اینکه:^۲

۱. شناخت و قضاوت درباره خیر، تنها در پرتو وجود شر امکان پذیر است؛ زیرا شر بالضرورة با خیر در تضاد است و پدیده‌ها در پرتو اضداد خویش شناخته می‌شوند، نظیر سفیدی و سیاهی.

۲. دستیابی به خیرهای بی‌شمار، در جهان تنها در سایه شرور موجود امکان می‌یابد؛ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ^۳ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، پس [بدان که] با دشواری، آسانی است. آری، با دشواری، آسانی است.

۳. برخی از شرور جنبه تنیبیهی^۴ و بیدارگری دارند. در واقع بارهای از حوادث ناگوار در زندگی فردی یا اجتماعی مجازات‌هایی هستند که از سوی خداوند برای کارهای ناشایست

۱. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۸۹؛ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۷۵.

۲. بنگرید به: همان، ص ۱۹۶؛ چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ص ۵۰۰؛ نورمن گیسلر، فلسفه دین، ص ۴۶۷.

۳. شرح(۹۴): ۴ و ۵.

4. Punishment.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۷۷

آدمی، تحقق یافته‌اند؛ نظیر بسیاری از بلاهای آسمانی که بر اقوام گذشته – همچون قوم‌های نوح، عاد، ثمود و لوط – فرود آمد.

۴. راه حل مبتنی بر هماهنگی نهایی^۱، به این معنا که همه چیز در نهایت نیکوست. درواقع آنچه به عنوان شر مورد قضاوت قرار می‌گیرد، بخشی از یک سامانه و طرحی بزرگ است که وقتی به تنهایی مورد نظر قرار می‌گیرد، شر است، ولی در طرح کلی جهان در خدمت تحقق و شکل‌گیری وضعیتی است که آن وضعیت خیر و نیکوست؛ مانند شبکه فاضلاب در یک ساختمان که فی نفسه ارزشمند نیست، اما به نسبت نقشی که در سامانه ساختمان دارد، وجودش ارزشمند و بلکه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

۵. رویکرد مبتنی بر پرورش روح،^۲ بدین بیان که آدمی برای رسیدن به کمال و تعالی روحی و معنوی خویش ناگزیر است از مراحلی بگذرد که در خلال عبور از این منازل باید رنج‌ها و سختی‌هایی را نیز متحمل گردد که از آنها به شر تعییر می‌شود.

۶. دفاعیه مبتنی بر اختیار،^۳ پاسخ دیگری است از سوی برخی از فلاسفه دین آن اینکه نخست، جهان مشتمل بر موجود مختار (انسان) کامل‌تر و بهتر از جهانی است که فاقد این موجود باشد؛ دوم اینکه لازمه اختیار این است که هم بتوان خیر را برگزید و هم شر را و سوم آنکه وجود شر و شرایطی که انتخاب شر در آن صورت پذیرد، لازمه تحقق چنین جهان کاملی است. بنابراین آفرینش جهانی این‌چنین نمی‌تواند نقصی در ساختمان آن به شمار آید، هرچند رسالت آدمی نیز برای ساختن جهانی آکنده از خیر (به دور از برگزیده‌های شرآلود) همچنان به حال خود باقی است.

سرانجام اینکه به نظر می‌رسد قضاوت درباره ساختار جهان که ابعاد آن هنوز برای آدمی ناییدا و نامکشوف مانده، بیرون از جایگاه و توان معرفتی آدمی است. از سویی دیگر، پیش‌تر بسیاری از امور و پدیده‌ها که در اثر جهله آدمی شر و نامطلوب دانسته می‌شد، امروزه با توسعه دانش بشر رازگشایی شده و جایگاه منطقی و معقول خود را در جهان بازیافته است و چه بسا مواردی نیز که اکنون شر یا نقص به شمار می‌رود، در آینده رمز و راز و حکمت آن بر آدمی

1. Ultimate harmony.
2. The soul-making approach.
3. Free will theodicy.

آشکار شود. خلاصه اینکه، هیچ پدیده‌ای در جهان نابهجه، بی‌هدف و یا غیرعقلانی نیست و جهان به حکیمانه‌ترین شکل سامان یافته و آنچه به ظاهر نابهجه است، بی‌گمان حکمت و فلسفه‌ای دارد که با عقل جزوی بشر فهم‌پذیر نیست. به تعبیر عرفای مسلمان، جهان سراسر آکنده از حکمت است، ولی تنهای بخشی از آن برای آدمی معلوم و بسیاری تیز بر او پوشیده است که از آن به «حکمت مجھوله» تعبیر می‌کنند. نمونه قرآنی این محدودیت معرفتی را می‌توان در داستان موسی و خضر مشاهده کرد.^۱

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. جعفر سبحانی، راه خداشناسی و شناخت صفات او، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۵.
۲. عبدالله جوادی آملی، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۳. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
۴. امیرعباس علیزمانی، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۵. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۶. مرتضی مطهری، «توحید»، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۷. مرتضی مطهری، «عدل الاهی»، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

پرسش‌ها و فعالیت‌ها

۱. از میان دیدگاه‌های مربوط به معناداری گزاره‌های توصیفی صفات خدا، کدام نظریه‌ها قابل مناقشه و کدام دیدگاه قابل قبول است؟
۲. بهاتفاق یکی از دوستان هم کلاسی خود، بررسی کنید از صفات یاد شده در کتاب، کدام یک جزء صفات ذاتی است و کدام فعلی؟ همچنین هریک را مطابق ثبوتی و سلیمی بودن صفات مورد بررسی قرار دهید؟

۱. بنگرید به: کهف(۱۸): ۸۲ - ۶۰ بنگرید به: محمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص ۵۷۲.

فصل چهارم: خداشناسی اسلامی ۲ (صفات خدا) □ ۱۷۹

۳. در کتاب‌های فلسفی و کلامی، از مسئله شر تقریرهای دیگری نیز به دست داده‌اند. با بررسی آنها، گرایشی از آن را در کلابس ارائه کنید.
۴. راه حل‌های صحیح در مورد چالش‌های علم پیشینی خداوند و اختیار انسان را بررسی کنید.
۵. آیاتی را که در مورد قدرت خداوند در قرآن به کار رفته، بیابید و سپس دیدگاه‌های مختلف را در دو تفسیر نمونه و المیزان دراین‌باره جویا شوید.
۶. از دوستان خود بپرسید اعتقاد به صفت توحید و مراتب آن چه تأثیری در زندگی فردی و اجتماعی آنها دارد؟ در زندگی خودتان چطور؟ همین مسئله را در مورد علم، قدرت، حکمت و عدالت خداوند بررسی کنید.

فصل پنجم

معادشناسی

آنچه در این فصل می‌خوانید

در این فصل ابتدا به معناشناسی الفاظ مرتبط با زندگی پس از مرگ پرداخته می‌شود و سپس این سؤال جدی مورد واکاوی قرار می‌گیرد که چرا باید درباره زندگی پس از مرگ بحث و بررسی نمود. آنگاه به بررسی اعتقاد به زندگی پس از مرگ در اقوام گوناگون بشری در طول تاریخ می‌پردازیم. در ادامه به صورت بسیار مختصر با دلایلی که در اثبات زندگی پس از مرگ اقامه شده آشنا می‌شویم. گفتار سوم به جدی‌ترین رقیب دیدگاه ادیان ابراهیمی درباره جاودانگی یعنی نظریه تناسخ و نقد آن اختصاص دارد. به تصاویری که از نحوه زندگی پس از مرگ، از سوی مفسران ادیان ابراهیمی ارائه شده نیز اشاره خواهیم کرد. گفتار پایانی به برخی اشکالات درباره اعتقاد به زندگی پس از مرگ اختصاص یافته است.

گفتار اول: اعتقاد به زندگی پس از مرگ، بررسی چرایی و پیشینه آن

در زبان‌های مختلف اصطلاحات متعددی برای اشاره به زندگی پس از مرگ وجود دارد: در زبان فارسی با اصطلاحاتی همچون «جاودانگی»، «حیات جاودان» و «زندگی پس از مرگ» روبه‌روییم و در زبان عربی با واژگانی همچون «معداد»، «خلود» و «بعث» و در زبان انگلیسی نیز با کلمه‌هایی چون «survival»، «resurrection»، «afterlife» و «eternity» با کلمه‌هایی درواقع وجود کلمه‌های متعدد در نام‌گذاری یک حقیقت بیانگر اهمیت آن برای آدمی است. باید دانست هریک از این کلمات از دریچه خاصی به زندگی پس از مرگ نظر دارند. برای

مثال، واژه‌های «جاودانگی»، «خلود» و «eternity» به زندگی پس از مرگ از حیث ایجابی و مثبت اشاره دارد که بیانگر استمرار زندگی است و واژه «resurrection» نیز به جنبه برخاستن انسان از قبر به منظور داوری.

بی‌گمان زندگی پس از مرگ، با ادیان گره خورده است، اما این باور، ویژه ادیان نیست و به دلیل راهیابی ناخودآگاه آن در وجود آدمی، برخی با تکیه بر نظریات فیلسفه‌دان، عارفان، پژوهشکار و روان‌شناسان فراتجربی، زندگی پس از مرگ را به نوعی باور داشته‌اند. پیش از پرداختن به اثبات معاد و تصویرهایی که از آن به دست داده‌اند، می‌باید به اختصار به ضرورت این بحث و برخی از وجود اهمیت آن اشاره کنیم.

الف) زندگی پس از مرگ و اخلاق

انسان در زندگی تصمیم می‌گیرد و بر پایه آن عمل می‌کند. اما بی‌شک تصمیم‌گیری در عرصه عقلانیتِ عملی است. ما همواره می‌کوشیم تصمیم‌هایمان عاقلانه باشد، نه احمقانه، ولی نکته مهم آن است که عقلانیت عملی، مبتنی بر عقلانیت نظری است. حوزه عقلانیت نظری، به دانسته‌های شخص مربوط می‌شود و بدینهی است هرچه دانسته‌های فرد در یک موضوع، کامل‌تر و دقیق‌تر باشد، تصمیم‌گیری او نیز دقیق‌تر خواهد بود. معمولاً تصمیم‌گیری‌های نابخردانه ناشی از آگاهی‌های ناکافی یا نبود عقلانیت نظری است که یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن، ازدواج‌های ناموفق است.^۱

بر این بنیاد، حال اگر شخصی به دانسته‌های خود این مطالب را نیز بیفزاید که از یک سو زندگی انسان پس از مرگ به پایان نمی‌رسد و او دارای زندگی جاودان است و از دیگر سو اعمال انسان بر چگونگی زندگی پس از مرگ مؤثر است (یا او سعادتمند می‌کند و یا شقاوتمند)، بی‌گمان در مقام تصمیم‌گیری که باید چه کارهایی انجام دهد، با دقتی فزون‌تر رفتار می‌کند. واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی معاصر نیز مؤید این ادعاست.^۲

۱. درباره عقلانیت عملی و نظری و ارتباط این دو بنگرید به: رضا اکبری، «عقلانیت عملی، عقلانیت نظری، تصمیم‌سازی و اصل شورا»، دو نصانه‌ام اندیشه مدیریت، ش ۱، ص ۸۶ - ۵۹.

۲. هرچند عقلانیت نظری بر تصمیم‌گیری‌های ما در حوزه عقلانیت عملی تأثیری بسزا دارد، این رابطه بی‌گمان ضروری نیست. به بیانی دیگر، می‌توان انتظار داشت کسی در مقام نظری مطالبی را بداند، اما در عمل برخلاف

یکی از واقعیت‌های وجودی انسان، لذت‌گری و رنج‌گریزی است. دین نیز بر این ویژگی انگشت تأکید می‌نمهد، اما تلاش می‌کند آن را به سوی اموری سوق دهد که واقعاً لذت‌اند، نه اموری که لذت موقتی دارند.^۱ نعمت‌های اخروی و تشویق برای رسیدن به آنها و از سویی بیان عذاب اخروی و هشدار برای درنیقتادن در آن، بی‌شک تلاش دین را در این جهت می‌نمایاند.^۲

ب) زندگی پس از مرگ و معناداری زندگی

اگر زندگی انسان با مرگ پایان یابد، زندگی چه معنایی خواهد داشت؟ بی‌گمان زندگی آدمی بدون وجود حیات پس از مرگ بی‌معناست. این واقعیت تا بدان حد آشکار است که افرادی چون آبرکامو نیز که به زندگی پس از مرگ اعتقادی ندارند، پذیرفته‌اند که زندگی بدون وجود حیات پس از مرگ بی‌معناست.

با این همه، اینان از انسان پوچ سخن می‌گویند و معتقد‌ند آدمی باید با این پوچی کثار آید، اما آیا می‌توان چنین کرد؟ باید دانست صرف زندگی پس از مرگ زایل‌کننده پوچی از زندگی انسان نیست، بلکه باور به زندگی پس از مرگ است که این پوچی را می‌زاید و دریچه‌ای جدید را فراویمان می‌گشاید.^۳

آنها رفتار کند؛ درست مانند شیطان که به وجود خداوند و عالم پس از مرگ و پیش‌ت و دوزخ کاملاً علم داشت، اما برخلاف دانسته‌های خود عمل کرد و تکبر ورزید. بنابراین در کنار عوامل معرفتی که در حوزه عقایلیت نظری می‌گنجد، عوامل غیرمعرفتی همچون صفات نفسانی پسندیده یا تاپسند نیز در تصمیم‌گیری‌های ما دخیل‌اند.

۱. چنین تلاشی در فیلسوفانی همچون اپیکور در گذشته و جان استوارت میل در دوران جدید مشاهده می‌شد. اپیکور به لذت تفکر عقلانی و دوری از لذت خور و خواب اشاره می‌کند و جان استوارت میل نیز بیان کرده که چه بهتر است که ما انسان ارضانشده باشیم تا خوک ارضانشده. (دراین‌باره بنگرید به: مایکل پالمر، مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاقی، ص ۷۲ و ۷۳ و ۱۴۶ - ۱۴۲.)

۲. اخلاق از منظری دیگر نیز می‌تواند با زندگی پس از مرگ مرتبط باشد. برخی اندیشمندان معتقد‌ند کره خاکی نمی‌تواند تجلی‌گاه کمال نهایی فضایل اخلاقی باشد. از این رو، وجود جهانی دیگر برای تحقق این کمال نهایی امری ضروری است. این نظریه در فلسفه کانت دیده می‌شود. (بنگرید به: همان، ص ۲۰۴ - ۱۹۱.)

۳. درباره معناداری زندگی و ارتباط آن با وجود خداوند و زندگی پس از مرگ بنگرید به: غلام‌حسین توکلی، «هدف‌داری خلقت»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۱۶۱ - ۱۴۵؛ جان هیک، «معنای دینی زندگی»،

ترجمه اعظم پویا، همان، ص ۲۶۸ - ۲۴۵.

در ادیان، «کیفیت» زندگی پس از مرگ نیز که خود را در قالب ثواب و عقاب و نزدیکی به خداوند و فرشتگان می‌نمایاند، اهمیتی بسزا دارد که در ارتباط با اعمال دنیوی انسان مطرح می‌شود. این امر موجب می‌گردد انسان اعمال دنیوی خود را در ارتباط با زندگی پس از مرگ و کیفیت آن در نظر گیرد و زندگی این جهانی را امری معنادار تلقی کند که زمینه‌ساز سعادت یا شقاوت ابدی است.

با اهمیت پرداختن به مسئله زندگی پس از مرگ و نقش این باور در زندگی انسان آشنا شدیم. اما باید دریافت که چگونه اعتقاد به زندگی پس از مرگ با حیات بشر درآمیخته است. از این رو، در آغاز اعتقاد به جاودانگی را در تمدن‌های مختلف به اختصار بررسیم.

اعتقاد به جاودانگی در تمدن‌های مختلف

۱. مصر باستان

شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی تمدن مصر باستان را اعتقاد به زندگی پس از مرگ دانست. اسطوره‌های متعددی از مصر به دست آمده که بیانگر باور مصریان به حیات پس از مرگ است. یکی از مشهورترین این اسطوره‌ها اوزیریس، یکی از خدایان مصر باستان است. او به دست برادر کوچک خود «سیت» که خدای پلیدی است، کشته می‌شود، اما توسط خواهرش «ایزیس» زنده می‌شود و به خدای جهان مردگان بدل می‌گردد.^۱

در قبرهای کشف شده از مصر باستان، بیش از دو هزار «مرده نامه» یافت شده که در آن دستورالعمل‌هایی برای مردگان است تا بتوانند خشم او زیریس را در داوری اعمالشان فرونشانند. مصریان سه چیز را برای حیات ضروری می‌شمردند: «آخ», «با» و دیگری نیز «کا» که اهمیتی بیشتر داشته است. از نگاه آنان، با رفتن «کا» بدن از هم می‌باشد، از این رو زندگی پس از مرگ در صورتی امکان‌پذیر است که بدن پس از مرگ حفظ شود تا «کا» ارتباط خود را با آن ادامه دهد. مراسم مومیایی که گاه تا هفتاد روز طول می‌کشیده، برای

۱. در خصوص این داستان‌های اساطیری بنگرید به: هنریتا مکال، اسطوره‌های بین‌النهریشی؛ آتنوی کریستی، شناخت اساطیر چین؛ ژولیت پیگوت، شناخت اساطیر ژاپن؛ ادوارد جفری پاریندر، شناخت اساطیر آفریقا؛ ورونیکا ایونس، شناخت اساطیر مصر.

حفظ بدن و استمرار زندگی آدمی پس از مرگ بوده است. ایجاد سوراخی در قبر و قرار دادن غذا و آب در قبر مردگان برای ورود و خروج «کا» و استفاده از آن غذاها، دیگر دلیل تداوم زندگی انسان از دیدگاه مصریان است.

۲. بینالنهرین

مردمان تمدن بینالنهرین به زندگی پس از مرگ باور داشتند. آنان با پنداری منفی بر آن بودند که آدمی پس از مرگ به دوزخی در زیر زمین به نام «آرالو» می‌رود که در تصرف ایزد بانویی است با نام «ارشیکگال».^۱

در تمدن بینالنهرین نیز با اسطوره‌هایی مختلف روبه‌روییم که باور به زندگی پس از مرگ را می‌رساند؛ مانند «ایشتار»^۲ و «گیلگمش».^۳ در بخشی از الواح به دست آمده از بینالنهرین که دربرگیرنده اسطوره گیلگمش است، درباره زندگی پس از مرگ چنین می‌خوانیم:

خانه‌ای که هر کسی بدان وارد شود، کسی او را خارج نخواهد کرد؛ در جاده‌ای که هیچ راه بازگشته در آن نیست؛ در خانه‌ای که ساکنان آن بدون روشنایی زندگی می‌کنند؛ جایی که شن، خوراک آنها و خاک، غذای آنها می‌باشد.

۳. ایران باستان

در ایران باستان بدویژه در آیین زردهشت، اعتقاد به زندگی پس از مرگ کاملاً برجسته است. در آیین زردهشت، بدن مادی و «خود» که امری غیرمادی است، متمایزند. «خود» یا «آوروان» بسته به اعمال فرد در دنیا، در بهشت نور (گروتمان) یا دوزخ (دوزانک) خواهد بود. اوروان دارای تصویری ملکوتی است به نام «دئی نا» که بر پایه اعمال فرد، به شکلی زیبا یا نازیباست.

آنچه در دین اسلام «پل صراط» خوانده می‌شود، در آیین زردهشت «پل چینوت» نام گرفته که میان زمین و آسمان کشیده شده و برای گنهره‌کاران به باریکی لبه تیغ و برای پرهیزکاران بسیار پهن است. افرادی که نتوانند از این پل بگذرند، به دوزخ بدکاران

1. Ereshkigal.
2. Inshtar.
3. Gilgamesh.

در می‌غلتند و انسان‌های نکوکار نیز نزد خداوند از نعمت‌های مادی و روحی برخوردار می‌گردند. یکی از کتاب‌های زرده‌شیان ارد او ایرف نامه است که توصیف‌گر سفر به آخرت است.^۱

۴. هند باستان

در تمدن هندوستان، جاودانگی جایگاهی بس سترگ دارد. در کتاب‌های مقدس آیین هندو انسان موجودی دوگانه است و خود یا «آتمن» اصل نامیرای آدمی است که در صدد وحدت با برهمن می‌باشد. «آتمن» بر اساس کارهای آدمی از بدنی به بدن دیگر وارد می‌شود تا سرانجام به درجه وحدت با برهمن نایل آید و جاودانه گردد. در ادامه با ظهور آین بودایی، اعتقاد به جاودانگی انسان، خود را با نظریه تولد مجدد می‌نمایاند؛ بدین بیان که انسان می‌میرد و دیگر بار در قالب دیگری زنده می‌شود تا هنگامی که به «تیروانا» یا جهان سکوت دست یازد و جاودانه شود. بی‌گمان اتحاد با برهمن یا وصول به نیروانا در گرو انجام اعمال نیکوست.^۲

۵. دیگر تمدن‌های قدیمی

در قبرهای کشف شده در چین معلوم گشته که چینیان از هزاران سال پیش از میلاد حضرت مسیح صلی الله علیه و آله و سلم غذا و ابزار در قبرها می‌نهادند تا مردگان در زندگی پس از مرگ از آنها بهره گیرند. آنها بر این باور بودند که فرمانروایان مرده از طریق واسطه‌هایی حوادث آینده را پیشگویی می‌کنند. در افسانه‌های چینی با «اکسیر جاودانگی» نیز روبه‌روییم که نشان می‌دهد میل به جاودانگی دنیوی نیز در میان این مردمان وجود داشته است.

باور به زندگی پس از مرگ در تمدن ژاپن نیز مشهود است. پس از ازدواج الهه «ایزانگی» و «ایزانامی» و تولد آخرین فرزندشان، یعنی خدای آتش، مادر یا همان «ایزانامی» می‌میرد و به جهان زیرین که «یومی» (= سرزمین تاریکی) نام دارد، وارد می‌شود و در آنجا به حیات

۱. در این باره بنگرید به: یستا، ۱۰ و ۱۱؛ ۳۰: ۱۳، ۳۲: ۱۳، ۳۳: ۳ و ۳: ۳۳؛ وندیداد، ۱۹: ۳۰.

۲. بنگرید به: میرچا الیاده (ویراسته)، دایرة المعارف دین، ج ۱۰، مدخل‌های Nirvana و Brahaman؛ فلیسین شاله، تاریخ مختصر ادیان بزرگ؛ جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۸۹

خود ادامه می‌دهد. غالباً ژاپنی‌ها بر آن بوده‌اند که مرگ‌های غیرطبیعی - مانند مرگ ناشی از سیل یا قتل - موجب کینه جو شدن روح شخص مرده و آزار مردم توسط او می‌شود که این خود گویای باور آنان به زندگی پس از مرگ است.

یونان باستان نیز در بردارنده اعتقاد به زندگی پس از مرگ است. باور به روح، در آیین‌آرفا‌های که شکل عرفانی شده آیین‌های مربوط به دیونیسوس (فرزند زئوس) است، به چشم می‌خورد: بر روی لوح قبرهای کشف شده نیز عبارت‌هایی برای راهنمایی مرده دیده می‌شود که بیانگر اعتقاد به بقای روح است. در کتاب هرودت، داستان «آریستئاس» آمده است که او پس از مرگ به زندگی خود ادامه می‌دهد. در اودیسه هومر نیز از ارتباط انسان با مردگان سخن رفته است.

در آفریقا نیز اعتقاد به جاودانگی، با نیاکان و اجداد گره خورده است. از نظر آفریقاییان، برخی از نیاکان جاودانه‌اند و به همین رو پس از مرگ مورد پرستش قرار می‌گیرند. اعتقاد به ارواح آزاردهنده در میان مردم آفریقا و باور به زندگی پس از مرگ در افسانه‌های آنان کاملاً پیداست.

سرخ پوستان آمریکا همچون دیگر انسان‌ها به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند. مردم تمدن آزتک معتقد بودند انسان‌های خوب به منزلگاه شرقی راه می‌یابند که جایگاه باغ‌های خدایان است و بدکاران نیز به قلمرو شمالی می‌روند که سرزمین تاریکی است. در میان سرخ پوستان آمریکا اعتقاد به روح نیز دیده می‌شود.

بنابراین اعتقاد به زندگی پس از مرگ باور عمومی همه ادیان، مذاهب، فرقه‌ها و تمدن‌ها در طول تاریخ بوده است.^۱

گفتار دوم: دلایل زندگی پس از مرگ
 آن هنگام که درباره زندگی پس از مرگ سخن می‌گوییم، شاید یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها دلیل یا دلایل زندگی پس از مرگ باشد. در این باره مراجعه به کتاب‌های فلسفی و کلامی

۱. در گفتار دوم بیشتر بدين مسئله خواهیم پرداخت.

رویکردهای مختلفی را در اختیار ما می‌نهد که از آن میان می‌توان به رویکردهای فلسفی، تجربی، کلامی، اخلاقی و ایمان‌گرایانه اشاره داشت.

در رویکردهای فلسفی، مهم‌ترین امر، اثبات تجرد نفس است که اگر چنین شود، آنگاه امکان زندگی پس از مرگ نیز ثابت می‌گردد. فیلسوفان با دوشنهای مختلف کوشیده‌اند تجرد نفس را با اقامه دهها دلیل به اثبات رسانند. از سویی پیشرفت‌های علمی در خصوص نفس و رابطه آن با بدن نیز زمینه‌ساز ظهور شاخه‌ای از فلسفه به نام «فلسفه ذهن»^۱ شده است که امکان طرح دقیق‌تر استدلالی فلسفی را در اختیار ما می‌نهد.

در رویکرد تجربی، تأکید بر پاره‌ای از پدیده‌های روان‌شناختی است که از آن جمله می‌توان به تجربه اخراج نفس از بدن (خلع) و تجربه نزدیک مرگ اشاره کرد. رویکردهای کلامی نیز به‌جز تأکید بر نصوص دینی در باره وقوع حتمی روز قیامت و زنده شدن مردگان، با استناد به برخی صفات خداوند - همچون عدالت و رحمت - دلایلی را بر اثبات ضرورت حیات اخروی اقامه می‌کنند که شاید بتوان آنها را هم پایه دلایل فلسفی قرار داد.

رویکرد اخلاقی در اثبات زندگی پس از مرگ به صورت جدی در فلسفه کانت دیده می‌شود. این در حالی است که رویکردهای ایمان‌گرایانه نیز شان خاص خود را دارند و زندگی پس از مرگ را بی‌نیاز از دلیل می‌شمرند.

در این گفتار می‌کوشیم برای اثبات زندگی اخروی به دلایل فلسفی، تجربی و کلامی اشاره کنیم تا سرانجام به رویکرد ایمان‌گرایانه تزدیک شویم. البته در این میان، براهین اخلاقی را نیز به دلیل ضعوبت مبانی فلسفی آن وامی نهیم.^۲

الف) دلایل فلسفی

یکی از قدیمی‌ترین دلایل فلسفی، همان است که افلاطون در رساله فایدون اقامه کرده است.^۳ البته در آثار فلسفی ابن سینا، فخر رازی و ملاصدرا نیز بیش از ده دلیل در اثبات تجرد نفس می‌یابیم.

1. Philosophy of mind.

۲. برای آشنایی با این براهین بنگرید به: ایمانوئل کانت، نقد مقول عقلی، کتاب دوم، فصل دوم، بخش ۴ و ۵.

۳. بنگرید به: افلاطون، دوره آثار: افلاطون، ج ۱، ص ۵۱۳ و ۵۱۴.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۹۱

یکی از دلایلی که در آثار ابن سینا دیده می‌شود – و تقریرهای جدیدتری از آن در فلسفه معاصر نیز به چشم می‌خورد – همانی است که از آن به «انسان معلق» یاد می‌شود. وی در این دلیل که بیشتر به توجه و تنبه دادن آدمی می‌ماند تا به دلیلی منطقی، از ما می‌خواهد خود را فارغ از هرگونه احساس درونی و بیرونی در فضایی آرام و بدون ارتباط با اشیای پیرامون در نظر گیریم. مراد او این است که در چنین وضعیت فرضی آدمی از تمام امور غافل است، اما از خود غافل نیست. او در صدد است تا نتیجه بگیرد هر انسان به جز بدن خود، هویتی دارد مجرد و مجازی از بدن.^۱

تقریر جدید این استدلال را باید با توضیح اصطلاحات «منظار اول شخص» و «منظار سوم شخص» بیان داریم: علم انسان به حالت‌های ذهنی خود از قبیل درد، لذت و ادراکات، علمی بی‌واسطه و از منظر اول شخص است، اما علم او به دیگر پدیده‌های عالم همچون آسمان، زمین، میز، درخت و حتی بدن خود، علمی است با واسطه و از منظر سوم شخص. ما از خود با عنوان «من» تعبیر می‌کنیم؛ حال آنکه درباره دیگر اشیا از تعبیر «او» یا «آن» بهره می‌بریم.^۲

این توضیح نشان می‌دهد میان حالت‌های ذهنی و امور مادی تفاوتی بسیار است. اگر حالت ذهنی و امور مادی یک چیز بودند، احکام آنها در این امور یکسان می‌بود، اما حال که از این منظر با هم متفاوت‌اند، روشن می‌شود که نمی‌توانیم حالت‌های ذهنی را همانند امور مادی بپنداشیم.

ب) دلایل تجربی

در مواردی که افراد از نظر پژوهشکی مرده‌اند – یعنی قلب یا مغز آنها فعالیتی ندارد – برخی از آنها دیگر بار زنده شده و از این تجربه خود (در فاصله زنده شدن مجدد) گزارش‌هایی به دست داده‌اند. اولین کسی که به گونه‌ای جدی این پدیده را مورد بررسی قرار داد، دکتر

۱. بنگرید به: حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و التنبیهات، نمط سوم، ص ۲۹۶ – ۲۹۲.

۲. برای آشنایی با رویکرد اول شخص و سوم شخص به مسئله شعور و آگاهی بنگرید به: رضا اکبری، «مسئله دشوار شعور و ثنوی گروی ذاتی»، فصلنامه حکمت و فلسفه، ش ۷، ص ۵۴ – ۴۳.

ریموند مودی بود. او با واکاوی گزارش افرادی که چنین تجربه‌هایی داشتند، کتابی با نام «^۱یکی بعد از مرگ نگاشت، چنین تجربه‌ای، «تجربه نزدیک مرگ»^۱ نامیده می‌شود.

ویژگی کلی ادراکات افرادی که چنین تجربه‌هایی دارند، چنین است: احساس خارج شدن از بدن و پرواز کردن در بالای آن، شنیدن صدایی بلند در همان شروع ادراکات بعدی، احساس کشیده شدن به داخل تونلی تاریک، ورود به عالمی نورانی و روشن، دیدار با دوستان و فامیل‌های از دنیا رفته، رودررویی با موجودی نورانی با جذابیت بالا و نیز نزدیک شدن به جایی که مرز حیات دنیوی و اخروی است.

چنین گزارش‌هایی را می‌توان در میان پیروان تمام ادیان ابراهیمی یافت. نمونه‌هایی بسیار از اینها در کتاب‌های بزرگانی همچون آیت الله دستغیب و نیز خاطرات مجروحان جنگ تحملی ایران دیده می‌شود.

این تجربه‌های ادراکی بسیار یقینی‌اند و به هیچ‌رو توهمند نیستند. بنابراین همان گونه که ادراکات ما نسبت به اشیای پیرامون، واقعی و مبین وجود اشیاست، این ادراکات نیز واقعی و بیانگر وجود حقایقی مأورای مادی است.

شایان ذکر است تمام افرادی که به نوعی واجد این تجربه‌ها می‌شوند، نگرش جدیدی نسبت به زندگی دنیوی می‌یابند؛ بدین بیان که دیگر هراسی از مرگ ندارند و زندگی دنیوی را پلی برای رسیدن به زندگی اخروی می‌دانند و حتی برای رسیدن به سعادت اخروی می‌کوشند.

این گونه تجربه‌های ادراکی گویای آن است که با مرگ بدن، حقیقتی باقی می‌ماند که دارای ادراک است و زمینه‌ساز زندگی پسین آدمی. اگرچه بر این نوع استدلال اشکالاتی نیز وارد است، تا حد زیادی امکان حیات دیگر را نیز برای ما معلوم می‌دارد و برای شناخت جهان دیگر دریچه‌هایی را در برابرمان می‌گشاید.

ج) دلایل کلامی

این دلایل در بحث زندگی پس از مرگ، وجود خداوند و صفات او را پیش فرض می‌گیرند.

1. Near-death experience.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۹۳

بدین بیان، با تکیه بر صفاتی همچون قدرت، رحمت، علم و عدالت خداوند، دلایل متعددی بر امکان و ضرورت زندگی پس از مرگ اقامه شده که در این میان به استدلالی اشاره می‌کنیم که بر اساس صفت عدالت مطرح می‌شود.

یکی از صفاتی که در باب زندگی پس از مرگ نقشی اساسی دارد، صفت عدالت است. آدمیان در دنیا، به نیکوکار و بدکار تقسیم می‌شوند، اما دنیا به دلیل محدودیت، ظرفیت پاداش نیکان و عقاب بدان را ندارد.

ای بسا فردی که هزاران نفر را می‌کشد، اما تنها یکبار می‌تواند کشته شود و شاید هم بدون گرفتن عقاب خود، به مرگ طبیعی بمیرد. از سوی دیگر، نیکوکاران نیز اغلب زندگی دنیوی را با سختی می‌گذرانند. حال اگر جهان دیگری غیر از این عالم در کار نباشد تا بدکاران به سرای خود برسند و خوبان نیز به پاداش خویش، بی‌شک صفت عدالت خداوند خدشه‌دار می‌شود. بنابراین از آنجا که خداوند منشأ هر کمال و مصدر عدالت است، بی‌گمان در پس این عالم محدود، جهان دیگری نیز هست که امکان جزا و پاداش آدمیان را فراهم می‌آورد.

د) رویکردی دیگر به زندگی پس از مرگ

آیا ما واقعاً در اثبات زندگی پس از مرگ به اقامه دلیل نیازمندیم، یا اینکه مخالفان زندگی پس از مرگ نیازمند دلیل‌آوری‌اند؟ این پرسش جدی در خصوص وجود خداوند نیز مطرح می‌شود که آیا متدينان باید در اثبات وجود خداوند استدلال آورند، یا ملحدان؟

یکی از رویکردهای عمدۀ دراین‌باره، رویکرد پذیرش فطرت است که مشابه آن در سنت الاهیات مسیحی نزد افرادی همچون کالون و در دوران معاصر نیز نزد کسانی همچون پلاتیننگ و گاتیننگ دیده می‌شود. شاخص‌ترین افرادی که در سنت الاهیات اسلامی بدین موضوع پرداخته‌اند، علامه مجلسی و شهید مطهری هستند.

از دیدگاه اسلامی، اگر خداوند آدمی را آفریده تا با انجام اعمال صالح دیگر بار به او نزدیک گردد، بی‌گمان قوای ادراکی انسان را به گونه‌ای می‌آفریند که شناخت خداوند و حقایق اصلی دینی برایش ممکن باشد. درواقع هیچ جامعه و فرهنگ و تمدنی را نمی‌یابیم که

نوعی شناخت از خداوند و میل به جاودانگی در آنها دیده نشود؛ چنانکه این باور، در پیشینه تاریخی اعتقاد به جاودانگی نیز عمومیت دارد.^۱

این سخن درباره باور به اصل وجود خداوند نیز صادق است. البته همان گونه که متكلمان مسلمان (همچون شهید مطهری) و متألهان مسیحی (مانند پلانتینگا) اشاره کرده‌اند، گناه عاملی است که سبب می‌شود قوای فطری آدمی کارکردی مناسب نداشته باشد و انسان در تشخیص مصادیق به خطا افتد.

به هر روی، وجود میل به جاودانگی در همه انسان‌ها در طول تاریخ و در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها خود بهترین دلیل بر واقع نُما بودن این میل و زندگی پس از مرگ است. البته باید تصویری دقیق از این معنا به دست داد و معلوم داشت که جاودانگی چگونه تحقق می‌باید. از آنجا که نظریه تناسخ، نظریه رقیب ادیان ابراهیمی در چگونگی زندگی پس از مرگ است، در گفتار بعد به نقد و بررسی این نظریه می‌پردازیم.

گفتار سوم: نقد و بررسی نظریه تناسخ

در ادیان شرقی و نیز برخی فرقه‌های متأثر از این ادیان در میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیان (همچون دُرُوزی‌ها در لبنان) باور به تناسخ وجود دارد؛ باوری که بر پایه آن، روح آدمی پس از مرگ وارد بدن دیگری می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد. اما اینکه روح وارد چه بدنی شود، بسته به اعمالی است که فرد در زندگی انجام داده، بدین بیان که روح انسان‌های بد کار در بدن بدکرداران و حتی حیوانات وارد می‌شود و روح نیکوکاران نیز در بدن والامقامان. این مقوله سبب شده است در میان معتقدان به تناسخ، وجود طبقات مختلف اجتماعی و به بیانی زندگی طبقاتی، امری مقبول قلمداد شود؛ چنانکه امروزه در هند نیز شاهد آنیم.

انتقال روح از یک بدن به بدن دیگر تا آنجا ادامه می‌یابد که فرد تمام گناهانش پاک شود و بدین ترتیب از چرخه تناسخ نجات یابد. خلاصه اینکه نظریه تناسخ، ثواب و عقاب را دنیوی می‌داند. بنابراین تناسخ، نظریه رقیب دیدگاه ادیان ابراهیمی درباره زندگی پس از مرگ

۱. بنگرید به: مرتضی مطهری، «فطرت»، سچموعه آثار، ج ۳؛ رضا اکبری، /یمان گروی.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۹۵

است. طرفداران تناسخ در مقام اثبات نظریه خود به دلایل متعددی تمسک می‌جویند؛ چنانکه امروزه شاهد استناد به اموری هستیم که می‌توان آنها را در مجموعه‌ای با نام «دلایل فراروان‌شناختی»^۱ قرار داد. نخست به ذکر این دلایل و سپس به نقد و بررسی هریک می‌پردازیم.

 دلایل فراروان‌شناختی در اثبات تناسخ^۲

۱. احساس آشنازی: ^۳ وقتی کسی با فرد یا شیع یا جایی برای نخستین بار روبه‌رو شود، گاه احساس می‌کند که گویی پیش‌تر آن را دیده است و یا از آن خاطره‌ای در ذهن خود دارد. در این نوع تجربه ادراکی، فاعل شناساً ادعا می‌کند به یادش نمی‌آید که این فرد یا شیع یا مکان را در کجا و در چه زمانی دیده است. این پدیده ادراکی برای طرفداران نظریه تناسخ زمینه استدلالی را فراهم می‌آورد، مبنی بر اینکه فاعل شناساً پیش از این، زندگی دیگری داشته است.

۲. خواب: به کرات پیش آمده که فرد در خواب، با شخص، شیع یا مکانی روبه‌رو شده که به لحاظ تاریخی در زمانی پیش از زمان کنونی وجود داشته است. برخی افراد حوادث تاریخی را در خواب می‌بینند که سال‌ها پیش از حیات آنها روی داده است. از آنجا که فاعل شناساً با متعلق خواب در این زندگی مواجه نبوده، این زمینه استدلال فراهم می‌آید که فرد در زندگی پیشین با آنها مرتبط بوده است. بنابراین اگر شخص در زندگی قبلی با این امور ارتباط داشته، این بدین معناست که او پیش از زندگی کنونی دارای زندگی سابق در بدن دیگری بوده که این همان دیدگاه تناسخ است.

۳. واسطه‌ها: اینان کسانی‌اند که ادعا می‌کنند می‌توانند با ارواح ارتباط یابند. اغلب واسطه‌ها هنگامی که در صددند با روحی مرتبط شوند، ابتدا به خواب فرومی‌روند. پس از چندی تنفس آنها تند و صدای‌های خاصی از آنها شنیده می‌شود. کم کم صدای‌های خاص بی‌معنا به جمله‌های معنادار بدل می‌گردد و گاه صدایی که از فرد واسطه شنیده می‌شود، کاملاً متفاوت با صدای

1. Parapsychological Arguments.

2. برای آشنازی با مباحث فرا روان‌شناختی بنگرید به: هانس یورگن آیزنک و دیگران، روح و دانش جدید.

3. Aeja vu.

خود فرد است. در این هنگام به نظر می‌رسد روح مردہ بر بدن شخص واسطه مسلط می‌شود و از طریق او سخن می‌گوید. به روحی که ظاهراً احضار شده، «کترل» گفته می‌شود. در خلال این رابطه، ارواح پاسخ‌هایی را از طریق واسطه بیان می‌کنند. برخی از این پرسش و پاسخ‌ها به ظاهر اثبات‌کننده تناسخ است، از این رو برخی با استناد به چنین گفتگوهایی تناسخ را امری مقبول می‌شمرند. در اینجا به یکی از این گفتگوها اشاره می‌کنیم:

پرسش: چگونه نفسی که در خلال زندگی مادی به کمال نرسیده، کمال خود را به اتمام می‌رساند و خود را پاک می‌کند؟

پاسخ: از طریق زنجیرهای از زندگی‌های جدید.

پرسش: چگونه نفس این زندگی جدید را حاصل می‌کند؟ آیا از طریق تبدیل شدن به روح؟

پاسخ: نفس با کامل شدن بی‌شک دستخوش تغییر می‌شود، اما برای چنین کاری نیازمند زنجیرهای از زندگی‌های جدید است.

پرسش: بنابراین نفس زندگی‌های متعدد دارد؟

پاسخ: آری، ما همگی دارای زندگی‌های متعددیم. کسانی که بر خلاف این سخن می‌گویند، می‌خواهند شما را همانند خود در غفلت نگاه دارند.

پرسش: از این اصل چنین نتیجه گیریم که نفس پس از ترک بدن، بدن دیگری را بر می‌گزیند. به بیانی دیگر، نفس در بدن جدید حلول می‌کند. آیا این همان چیزی است که ما باید بفهمیم؟

پاسخ: بدون تردید.

این گفتگو به ظاهر نشان می‌دهد هر نفس دارای بدن‌هایی متعدد است و جدایی روح از بدن نه به معنای مرگ، بلکه به معنای برگزیدن بدنی جدید است.

۴. ارتباط پس از مرگ (ADC):^۱ این پدیده اغلب در فاصله نزدیکی پس از مرگ ناگهانی فردی که مورد علاقه است، روی می‌دهد و ظهوراتی متعدد دارد. برخی ادعاهای شیخ دوست خود را هنگامی که در حال تصادف (یا رخداد غیرمنتظره) بوده، دیده‌اند و سپس معلوم

1. Bill Guggenheim & Judy Guggenheim, *Hello From Heaven*.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۹۷

شده که این دیدار با آن حادثه هم زمان بوده است. گاه نیز این ارتباط از طریق احساس حضور یک شخص، شنیدن صدای فرد، احساس لمس بدنی، استشمام بو، ادراکات بصری ناقص از شخص فوت شده، دیدن تصویر دو بعدی یا سه بعدی، دیدار در خواب و نشانه‌های فیزیکی (مانند خاموش یا روشن شدن چراغ‌ها و تلویزیون و یا برقراری تماس تلفنی) حاصل می‌شود.

طرفداران تناسخ با تکیه بر این پدیده در صدد اثبات تناسخ برآمده‌اند. در گزارش مادری می‌خواهیم که ادعا می‌کند پسر فوت‌شده‌اش پس از مرگ به او گفته است که می‌خواهد زندگی جدیدی را برای خود برگزیند و در قالب بدنی دیگر به دنیا بازگردد.

۵. خاطرات از زندگی پیشین: برخی مدعی‌اند از زندگی پیشین خود که در قالب بدنی دیگر بوده، خاطراتی دارند؛ مثلاً اینکه سال‌ها پیش در فلان خانواده زندگی می‌کرده‌اند. چنین پدیده‌ای از سوی بسیاری از جانب داران تناسخ دلیلی بر صحبت تناسخ تلقی شده است. اگر پیذیریم فرد دارای خاطراتی است که در این زندگی حاصل نشده و مربوط به زمان پیش از تولدش است، بدین معناست که فرد قبل از این زندگی در قالب بدنی دیگر می‌زیسته و این همان تناسخ است.

نقد دلایل فرار و انشقاقی در اثبات تناسخ
۱. نقد استدلال مبتنی بر احساس آشنازی

این استدلال، برآمده از تبیین خاصی است که نسبت به پدیده ادراکی احساس آشنازی صورت گرفته است. به بیانی دیگر، خود پدیده احساس آشنازی اثبات‌کننده تناسخ نیست، بلکه تبیین به دست داده از آن، مؤید تناسخ تلقی شده است. طرفداران تناسخ در صورتی می‌توانند پدیده احساس آشنازی را اثبات‌کننده تناسخ بدانند که یا تبیین دیگری از این پدیده ممکن نباشد و یا در صورت امکان تبیین‌های دیگر، نشان داده شود که دیدگاه طرفداران تناسخ در آن میان بهترین است؛ حال آنکه با تبیین‌هایی چند نیز روبرویم:

یک. بر پایه تبیین دینی، انسان‌ها جملگی در عالم ذر از صلب حضرت آدم آمده و در

آنچا با یکدیگر آشنا شده‌اند. از این‌رو، احساس آشنایی به یاد آوردن حافظه پیشین از این عالم است.

دو. بر اساس تبیینی تجربی، گاه وارد شدن اطلاعات حسی به ذهن، سریع‌تر از دسترسی مغز به آن اطلاعات است. حتی در مواردی ممکن است اطلاعات حسی در ذهن حاصل شده باشد، اما تنها در شرایط خاصی بتوان به آن اطلاعات دسترسی یافت. راننده‌ای را در نظر آورید که با سرعت در هوایی برفی در حال رانندگی است. تصادفی که در مسافتی جلوتر رخ داده، سبب ترمز کردن ناگهانی راننده می‌شود. این امر باعث چرخش ماشین می‌گردد و راننده نیز تلاش می‌کند از واژگون شدن ماشین جلوگیری کند. در این حال آنچه راننده به آن توجه دارد، در معرض توجه ادراکی اوست، اما این بدان معنا نیست که اطلاعات حسی دیگر مانند علایم راهنمایی و رانندگی یا رنگ حفاظت فلزی خیابان به ذهن او منتقل نشده باشد.

وقتی وضعیت راننده به حال عادی باز می‌گردد، متوجه می‌شود که چیزهای دیگری را نیز مشاهده کرده که به هنگام کنترل ماشین و جلوگیری از واژگون شدن، به آنها بی‌توجه بوده است. به همین‌گونه، پدیده احساس آشنایی نیز به هنگامی روی می‌دهد که سرعت انتقال اطلاعات حسی به ذهن سریع‌تر از سرعت دسترسی ذهن به آن اطلاعات باشد. از این‌رو، وقتی ذهن به اطلاعات دست یابد، آنها را در حافظه موجود قلمداد می‌کند و فرد می‌پنداشد که با شخص، شی یا مکان خاصی آشنایی قبلی داشته است.

سه. همه افراد گاه دچار خطای حافظه می‌شوند؛ بدین بیان که چه بسا آنچه دیده‌ایم، با چیزهایی که پیش‌تر مشاهده کرده‌ایم، مشابهت داشته باشد و ذهن به اشتباه امر مشاهده شده و شیع سابق را یکی بداند و احساس آشنایی پدید آید.

۲. نقد استدلال مبتنی بر خواب

خواب نیز در صورتی اثبات‌کننده تناخ است که در این‌باره تبیین‌های دیگری وجود نداشته باشد؛ درحالی که می‌توان بدین موارد نیز اشاره کرد:

یک. مشاهده افراد، اشیا، مکان‌ها یا حوادث تاریخی را می‌توان بر پایه حرکت در زمان تبیین کرد. بسته به اینکه چه نظریه‌ای در باب زمان داشته باشیم، امکان حرکت در زمان متناقض نیست.

فصل پنجم: معادشناسی □ ۱۹۹

دو. بسیاری از فیلسوفان سنتی در اسلام و مسیحیت، چنین خواب‌هایی را از طریق اتصال نفس با عالم متوسط (میان عالم ماده و عالم عقول) تبیین می‌کنند؛ عالمی که برخی فیلسوفان مسلمان، آن را عالم مُثُل معلقه نیز می‌خوانند. این عالم فاقد جرم است، اما ویژگی‌های دیگر عالم مادی همچون شکل و رنگ را دارد. تلاش‌های بسیاری (چه فلسفی و چه فراروان‌شناختی) در اثبات این عالم صورت گرفته که یکی از مهم‌ترین آنها استناد به پدیده OBE^۱ یا تجربه خلخ است؛ پدیده‌ای که در آن فرد ادعا می‌کند روح از بدنش جدا شده و با عالم لطیفی مرتبط گشته است. مدعیان چنین تجربه‌ای می‌گویند در خلال این تجربه، روح خود را با همان ویژگی‌های بدن مادی مشاهد می‌کنند، اما با این تفاوت که در آن از جرم خبری نیست. با توجه به تجرد نفس و فرازمان بودن آن، امکان ارتباط با حقایق مربوط به زمان‌های قبل یا بعد کاملاً متصور است.

۳. نقد استدلال می‌تینی بر واسطه‌ها

به دلایل متعدد نمی‌توان تنازع را بر اساس گفتگوهای میان افراد و ارواح پذیرفت که بدانها می‌پردازیم:

یک. بی‌گمان ارتباط با ارواح امری است پذیرفتنی، اما نمی‌توان ارتباط واسطه‌ها با ارواح را به سادگی پذیرفت. گاه عقیده‌های فرد در دوران زندگی که در ضمیر ناخودآگاهی باقی می‌مانند، چنان قدرت می‌یابند که فرد دارای دو شخصیت (و حتی بیشتر) می‌شود. برخی از موارد دو یا چند شخصیتی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ از جمله تحقیق استادانه توسط دکتر تیگن و کلیک لی درباره زنی با نام حوا که نتیجه آن در کتابی با عنوان سه چهره حوا^۲ منتشر شد.

در این‌گونه موارد، دست کم یکی از شخصیت‌های ثانوی در مقایسه با شخصیت نخستین فرد، دارای حالتی کودکانه است. شخصیت کودکانه گاه به شخصیت نخستین حسادت می‌ورزد و حتی حالتی خصم‌مانه از خود نشان می‌دهد. غالباً فردگرایی در او قوی است و نسبت به شخصیت اول تقریباً دلنشیان و جذاب است. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که «کنترل» یا

1. Out of Body Experience.
2. The Three Faces of Eve.

همان روح را در واسطه‌ها، شخصیت دوم فرد بدانیم که در روان‌شناسی علمی نیز بدان پرداخته‌اند. از سویی دیگر، شخصیت‌های جدیدی که در واسطه‌ها ظهور می‌یابند، بسیار متأثر از شرایط اجتماعی، فرهنگی و زمانی شخص واسطه‌اند. در طول تاریخ نیز از این موارد وجود داشته است. برای مثال، در کتاب ششم «انه اید»^۱ داستان زن غیبگوی شهر «کوما» به میان آمده است.

در آنجا می‌خوانیم که او آهسته آهسته توسط آپلو کنترل می‌شود و دستورهای رب النوع را با صدایی بیان می‌دارد که متفاوت با صدای اصلی خود است. ویرژیل (شاعر رومی) شخصیت دوم این زن غیبگو را آپلو معرفی کرده است. ای. آر. دادز در سخنرانی خود بیان می‌کند که در اوخر دوران کفر و الحاد امپراتوری روم که مکتب نوافلاطونی^۲ رواج داشت، کنترل‌ها مدعی بودند که دیو از طبقات ارواح غیرانسانی (مثلاً قهرمانان و خدایان) هستند. از دیگر سو، پس از تسلط مسیحیت، کنترل‌ها که شخصیت دوم واسطه‌ها بودند، خود را شیطان معرفی می‌کردند. براد معتقد است کنترل‌های مربوط به زمان‌ها و سنت‌های اجتماعی متفاوت، ادعاهایی متفاوت دارند که متناسب با زمان و مکان آنهاست. بی‌گمان این سخن وی، در مطالبی که ارواح کنترل کننده واسطه‌ها درباره خود می‌گویند، تردید می‌افکند.

دو. برخی از موارد واسطه‌ها را می‌توان با «اندیشه‌خوانی»^۳ توجیه کرد که روان‌شناسان آن را بر اساس قوانین طبیعی تبیین می‌کنند. در اینجا به دو مورد اشاره می‌کنیم: یکی تحقیقاتی است که اج. اچ. سول، استاد ریاضیات دانشگاه لندن و پژوهشگر پدیده‌های فراروانی در سال ۱۹۲۲ در مورد یک زن واسطه به نام بی. کوپر انجام داد. سول با فردی به نام دیویس در مدرسه هم کلاس بوده و از آن زمان تنها فقط یکبار او را به صورت تصادفی در سال ۱۹۱۶ به مدت نیم ساعت دیده بود.

سول می‌پندشت که گوردون دیویس در جنگ کشته شده است، از این رو در تمام مدت

1. Aeneid.

۲. مکتب نوافلاطونی که در صدد احیای افکار افلاطون است، این مکتب به قرن چهارم بعد از میلاد باز می‌گردد. گفتنی است اندیشمندانی همچون افقطین در سازگار نشان دادن آرای ارسطو با افلاطون (با محور قراردادن افلاطون) تلاشی وافر داشته‌اند.

3. Telepathy.

فصل پنجم: معادشناسی ۲۰۱

جلسه تحت تأثیر خانم کوپر قرار گرفت. «کنترل» خانم کوپر دقیقاً همانند دیویس سخن می‌گفت، از این رو سول این مورد را احضار روح دیویس قلمداد کرد. اما بعداً معلوم شد که دیویس زنده است.

تمام اطلاعات ذکر شده توسط خانم کوپر کاملاً صحیح بود. در اینجا نوعی اندیشه‌خوانی (تله پاتی) میان خانم کوپر و گوردون دیویس برقرار بوده، نه اینکه واسطه، روح مردهای را احضار کرده باشد.

مورد دوم را از کتاب فلسفه دین، نوشته جان هیک نقل می‌کنیم: دو نفر شخصیت کاملاً خیالی را در ذهن خود ایجاد می‌کنند و داستانی خیالی را درباره وی می‌پرورانند و حفظ می‌کنند. سپس این دو نزد واسطه‌ای می‌روند و از او می‌خواهند روح آن شخص را که همان شخصیت ساختگی خود آنها بود، احضار کند. واسطه نیز اطلاعاتی را بیان می‌کند که چیزی جز همان ذهنیات خیالی و ساختگی آن دو نفر نبود. این مسئله نشان می‌دهد کنترل، یعنی همان روح احضار شده، چیزی جز اندیشه‌خوانی واسطه از ذهن حاضران در مجلس نیست.

سه. حتی اگر بپذیریم واسطه‌ها با روح مرتبط می‌شوند، دلیلی بر درستی گفته ارواح احضار شده وجود ندارد؛ چراکه نمونه‌های خلاف عقیده تناسخ نیز در گفتگوی واسطه‌ها با ارواح، گزارش شده است.

۴. نقد استدلال مبتنی بر ارتباط پس از مرگ

درباره چنین ادعایی باید دانست شمار گزارش‌هایی که در آن فرد فوت شده خود را در بهشت یا دوزخ دانسته، بسیار بیشتر است. در سال ۱۹۸۸ زن و شوهری با نام‌های بیل و جودی گایگینهایم با دو هزار آمریکایی و کانادایی مصاحبه شفاهی صورت دادند و حدود ۳۳۰۰ گزارش از کسانی که مدعی چنین ارتباطی بودند، جمع‌آوری شد. حاصل این پژوهش در کتابی با نام سلامی از بهشت^۱ در سال ۱۹۹۷ منتشر گردید.

بنابراین یا باید نظریه عذاب و سعادت اخروی را نظریه برتر بدانیم، یا اینکه با تکیه بر این پدیده فرار از شناختی، درباره چگونگی زندگی پس از مرگ هیچ نگوییم.

1. Bill Guggenheim & Judy Guggenheim, *Hello from Heaven*.

۵. نقد استدلال مبنی بر خاطرات از زندگی پیشین

بی گمان این ادعاهای دلیلی بر درستی تناصح نیست، زیرا چه بسا فرد به دروغ چنین ادعایی می‌کند؛ بدین گونه که یا با خواندن مطالبی از گذشته مدعی داشتن حافظه‌ای از گذشته است و یا اینکه گرفتار سندرم حافظه خطاست. بسیاری از مردم گرفتار این سندرماند و معمولاً نیز قادر نیستند میان حافظه‌های واقعی و حافظه‌ای توهمند خود تمایز قائل شوند. ادعای اخیر وقتی قوت می‌باید که بسیاری در حالت هیپنوتیزم ادعا می‌کنند در گذشته شخص واحدی بوده‌اند. برای مثال، زنان زیادی در این حالت مدعی شده‌اند در گذشته کلئوپاترا بوده‌اند. توجه به این حقایق سبب شده است افرادی همچون ایان استیونسون که خود از طرفداران تناصح است، استناد به این پدیده را در اثبات تناصح بی‌اعتبار قلمداد کند.

افزون بر آنچه گفتیم، باید دانست در کتاب‌های ادیان ابراهیمی به تناصح اشاره‌ای نشده و دیدگاه مطرح در باب زندگی پس از مرگ، همان نظریه برزخ و زندگی اخروی است.^۱ از سویی دیگر، تناصح با حکمت الاهی نیز ناسازگار است. اگر برای پاک شدن روح به تناصح نیازمندیم، این پالودگی از طریق برزخ نیز میسر است. همچنین خداوند می‌توانست زندگی فرد را به حدی طولانی کند که پاک شدن روحش در یک زندگی حاصل شود، نه در حیات‌هایی دیگر. گذشته از این، باید به دلایل نافی تناصح نیز نظر افکند تا بی‌اعتباری این نظریه آشکارتر گردد.^۲ در گفتار بعد به نظریات مطرح درباره چگونگی زندگی پس از مرگ می‌پردازیم.

گفتار چهارم: چگونگی زندگی پس از مرگ

پیش از پرداختن به نظریه برتر در خصوص تصویر جاودانگی، نخست به دیدگاه‌هایی روی می‌کنیم که درباره چگونگی زندگی پس از مرگ می‌پردازیم.

۱. برخی با استناد به پاره‌ای آیات قرآن (بنگرید به: محمود بن مسعود قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراقی سهروردی، ص ۴۹۳) کوشیده‌اند ردیابی تناصح را در قرآن نمایش دهند، اما توفیق نیافتنند. ملاصدرا از جمله کسانی است که بدین ناکامی اشاره داشته است. (صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۳۰.)

۲. برای نمونه بنگرید به: فخرالدین رازی، *المباحث المشترقة*، ج ۲، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۴-۵.

الف) جاودانگی در پرتو بدن مادی

کسانی که زندگی پس از مرگ را در پرتو بدن مادی می‌پذیرند، وجود بدن را برای حیات بعدی انسان در قیامت ضروری می‌شمرند. از نگاه اینان، پس از مرگ تا زمان قیامت، انسان حیاتی ندارد و با ظهور قیامت، بدن دیگر بار زنده می‌شود و حیاتی جدید می‌یابد. در این نظریه، نفس مجرد جایگاهی ندارد و پذیرفتنی نیست.^۱

طرفداران این نظریه را می‌توان دو دسته شمرد: برخی معتقدند خداوند تمام اجزای پراکنده بدن شخص مرده را در قیامت گرد می‌آورد. پاره‌ای دیگر نیز بر آن اند که تنها برخی از اجزای بدن در قیامت گردآوری می‌شود و دیگر اجزا اموری است که خداوند به اجزای اصلی پیوند می‌دهد. در نظریه اخیر، عبارت «اجزای اصلی» در آثار فیلسوفان و متكلمان مسلمان و مسیحی آمده است که مراد از آن، اجزایی است که از هنگام تولد تا هنگام مرگ بی‌هیچ کمی و فزونی در بدن موجود است.

مهم‌ترین مشکل وارد بر نظریه نخست، شبهه آکل و مأکول است که در گفتار بعد بدان می‌پردازیم. اما طرفداران نظریه دوم نیز باید بدین پرسش پاسخ دهند که اجزای اصلی بدن کدام است؟ پیتر ون وگن در پاسخ می‌گوید: تنها خداوند می‌داند که این اجزا چه هستند.^۲ مهم‌ترین اشکال هر دو نظریه آن است که میان مرگ دنیوی انسان و حیات مجددش در قیامت، فاصله وجود دارد و این فاصله بی‌شک با مضمون آیات و روایات در تنافی است؛ چراکه بر پایه آیات قرآن، انسان پس از مرگ تا قیامت، دارای حیات بزرخی خواهد بود.

شایان ذکر است در این بحث می‌توان به نظریه جان هیک نیز اشاره کرد که معتقد به حصول بدنی کاملاً جدید در قیامت است. نظریه او به نظریه «بدل»^۳ شهرت دارد. هیک شخصیت انسان را ناشی از حافظه می‌داند. حافظه در مغز است و مغز و کارکرد آن، حافظ وحدت شخصی در طول حیات آدمی به شمار می‌رود. اما حافظه می‌تواند به جای مغز به طرق

۱. ملاصدرا بر این نظریه نقدهایی را وارد دانسته است. (دراین باره بنگرید به: صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۶۵).

2. Peter Van Inwagen, "The possibility of Resurrection and other essays in Christian apologetic", in *Philosophy of religion: an anthology*.

3. Replica.

دیگر نیز بروز یابد. او معتقد است پس از مرگ بدن، خداوند حافظه انسان را در بدن جدیدی در قیامت قرار می‌دهد. به باور او، از آنجا که حافظه در حفظ هویت شخصی نقشی اساسی ایفا می‌کند، هرچند بدن اخروی بدن جدیدی است، می‌توان گفت شخص جدید همان شخص قبلی است که دیگر بار حیات یافته است.^۱

مهم‌ترین کارکرد نظریه جان هیک، دفع استبعاد از امکان حیات اخروی است و به هینین رو این نگره، نظریه مهمی دانسته می‌شود. اما با توجه به دلیلی که بر وجود نفس مجرد اقامه شد، نمی‌توان نظریه هیک و دو نظریه پیشین را مقبول دانست.

(ب) جاودانگی در پرتو بدن مثالی

در نظریه‌ای که زندگی پس از مرگ در پرتو بدن مثالی تفسیر می‌شود، بر دو امر کاملاً مشهود تأکید می‌رود: نخست آنکه در درون بدن آدمی موجود دیگری با ویژگی‌های بدن و البته بدون ماده و چرم وجود دارد که بدن مثالی نامیده می‌شود. این بدن، نسخه حقیقی هر انسان است که در جهان مادی در درون بدن جای دارد، ولی به هنگام مرگ از بدن مادی جدا می‌شود و در جهانی که متناسب آن است (جهانی با اندازه و آبعاد، اما بدون جرم)، به حیات خود ادامه می‌دهد.

آنچه سبب این تلقی شده، تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی بوده است. برای مثال، سهپوردی - از فیلسوفان بزرگ مسلمان - در آثار خود از مکاشفه‌ای سخن می‌گوید که او به جز بدنش، موجودی لطیف و مثالی مشابه بدن خود را دیده است که در همه ویژگی‌های خود به جز چرم و ماده - همانند بدن مادی بوده است.^۲ شبیه چنین تجربه‌ای در آثار ترتویلیان، از قدمای مسیحی پیش از اسلام نیز گزارش شده است.

این نظریه از حیث تأکید بر بدن مثالی - که امکان زندگی بزرخی را فراهم می‌آورد - نسبت به نظریاتی که در صدد تبیین زندگی پس از مرگ از طریق بدن مادی اند، قوت بیشتری دارد، اما از دو جهت با اشکال رو به روست: نخست بدن جایگاه بودن نفس مجرد که دلیلی بر

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: رضا اکبری، جاودانگی، ص ۲۴۵ - ۲۳۵.

۲. شهاب الدین یحیی سهپوردی، «حکمه الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۲، ص ۲۱۳.

فصل پنجم؛ معادشناسی □ ۲۰۵

اثبات آن اقامه شد و دیگری کنار نهادن وجود بدن که در ادیان ابراهیمی برای زندگی اخروی امری ضروری است.

(ج) جاودانگی در پرتو نفس مجرد

در میان کسانی که زندگی پس از مرگ را بر پایه نفس مجرد تبیین می‌کنند، با دو گروه عمدۀ رویه‌روییم؛ برخی مجرد بودن نفس را به قوه عقل محدود می‌کنند و قوه حس و خیال را اموری مادی و موجود در بدن می‌دانند که نفس مجرد (همان عقل) از طریق ارتباط با بدن واجد آنها می‌شود. از همین رو در این دیدگاه، نفس امور عقلانی را خودش، و امور حسی و خیالی را از طریق ارتباط با بدن ادراک می‌کند.

البته نفس برای اینکه به مرتبه ادراک عقلی برسد، می‌باید از بدن مدد گیرد، ولی هنگامی که به این مرتبه رسید، در ادراک امور عقلانی دیگر نیازمند بدن نیست. پارهای دیگر، مجرد بودن نفس را به تمام قوای انسان اعم از عقل، حس و خیال تسری می‌دهند. شاخص‌ترین نمایندگان این دو دیدگاه فارابی و ملاصدرايند.

این تفاوت تلقی در مورد نفس، سبب شکل‌گیری دو دیدگاه در خصوص چگونگی زندگی پس از مرگ می‌شود؛ از نگاه کسانی که قوه عقل را مجرد، و قوه حس و خیال را مادی و موجود در بدن می‌دانند، پس از مرگ صرفاً قوه عقل باقی می‌ماند و دو قوه حس و خیال با مرگ بدن نایبود می‌شوند. بر این اساس، لذت‌ها و عذاب‌های اخروی تنها لذت‌ها و عذاب‌های عقلانی دانسته شده است.

ابن سینا که خود افزون بر پذیرش لذت‌ها و عذاب‌های عقلانی، خوشی‌ها و آلام جسمانی را نیز با تأکید بر دیدگاه دین و سخنان حضرت رسول ﷺ پذیرفته، در توضیح لذت‌ها و عذاب‌های عقلانی توضیح می‌دهد که انسان‌ها به دلیل بی‌توجهی به کمالات قوه عقل - که دسترسی به علوم حقیقی است - این کمالات را در خود پدید نمی‌آورند و چون هنگام مرگ فرا رسد و حقایق بر ایشان آشکار شود، گرفتار دردی جانکاه خواهند.

او در تمثیلی می‌گوید: «کسی که بدنش بی‌حس شده و دست او را قطع کرده‌اند، متوجه این درد نمی‌شود، مگر هنگامی که تأثیر دارو از بین رود. لذت‌های زودگذر دنیا همچون

داروی بی‌حسی‌اند که سبب می‌شوند فرد متوجه دور شدن از کمالات عقلی نشود، اما مرگ تأثیر این دارو را از میان می‌برد و فرد به نقص خود پی می‌برد.^۱

اما ملاصدرا که تمام قوای نفس را مجرد می‌داند، نظریه‌ای دیگر درباره چگونگی زندگی پس از مرگ به دست داده است. از نگاه او، مرگ انسان ته به سبب ضعیف شدن بدن، بلکه به دلیل قوی شدن وجود نفس روی می‌دهد. بدین بیان، هنگامی که نفس به حدی از کمالات رسید که دیگر به بدن نیازی نداشت، آن را رها می‌کند و مرگ اتفاق می‌افتد. نفسی که قوی شده، کارکردهای عقلانی، خیالی و حسی دارد؛ با این تفاوت که به دلیل نبودن بدن - که اندام‌های حسی در آن است - قوه خیال کارکرد قوه حس را نیز بر عهده می‌گیرد و تصورات خیالی انسان جنبه عینی و خارجی می‌یابد، مانند کسی که در خواب است و قوه حس او کارکردی ندارد و تنها قوه خیالش فعال است و همه صورت‌های خیالی خود را واقعی می‌پنداشد.

ملاصدرا معتقد است هر انسانی در دنیا با توجه به اعمال و افکار خود، نفس خود را می‌سازد و بدان شکل می‌دهد. بر این اساس در زندگی پس از مرگ، هر فرد صورت‌هایی می‌آفریند که مطابق با ملکات کسب شده است. آنان که ملکات پست دارند، صورت‌هایی می‌آفرینند (مانند مار، عقرب و آتش) که سبب عذابشان می‌شود و از این سو دارندگان ملکات ارزشمند نیز پدیدآورند صورت‌هایی‌اند که موجب لذت‌شان می‌گردد.

با بررسی و واکاوی این دو نظریه درمی‌یابیم که بدن در هیچ‌یک از این دو جایگاهی ندارد، از این رو نمی‌توان چنین دیدگاه‌هایی را با متون دینی سازگار دانست.

د) جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن

مراجعه به متون دینی نشان می‌دهد که زندگی آدمی در پس مرگ دو مرحله دارد؛ نخست همان که «برزخ» می‌گویند و دیگری نیز مرحله برانگیختگی بدن که آغاز قیامت کُبراست. بی‌شک دیدگاه ملاصدرا در مورد حیات بزرخی پذیرفتنی است، اما به دلیل کنار نهادن بدن

۱. درباره چگونگی معاد روحانی از نگاه ابن سینا بنگرید به: حسین بن عبدالله بن سینا، الشفاء، فصل ۷، ۴۲۳ - ۴۲۲ همو، النجاة، فی الحکمة الالهیة، ص ۳۹۱ - ۲۸۹.

مادی، در خصوص قیامت کُبرا کارکردن ندارد.

نظریه جاودانگی در پرتو نفس مجرد و بدن، نزد فیلسفان و متكلمان مسلمان (همچون ابن سینا، خواجه نصرالدین طوسی و غزالی) و متألهان مسیحی (مانند آگوستین و آکوئیناس) با تفاوت‌هایی دیده می‌شود. بر پایه این دیدگاه، هنگام مرگ، نفس از بدن جدا می‌شود و با توجه به کارهایی که فرد انجام داده، در حیاتی بزرخی از نعمت برخوردار و یا در عذاب گرفتار می‌شود. اما با تحقق قیامت، اجزای اصلی بدن دنیوی با اجزای دیگری که خداوند پیوندشان می‌دهد، برانگیخته می‌شود و نفس با تعلق به این بدن در عذاب یا نعمت حقیقی وارد می‌گردد.

با توجه به چند نکته به درستی این نظریه پی خواهیم برداشت: پیشرفت‌های علمی در خصوص عصب‌شناسی و نیز تأثیر بدن بر حالت‌های ذهنی و روحی، نشان می‌دهد بدن نقش مهمی در کارکردهای انسان دارد. از این‌رو، هرچند در فاصله مرگ تا قیامت کُبرا انسان دارای حیات بزرخی است، نعمت‌ها و عذاب‌های بالاتر هنگامی حاصل می‌شود که بدنی وجود داشته باشد. وضعیت انسان در حالت بزرخ را می‌توان به حالت انسان خواب رفته مانند کرد.

نکته دیگر، پیشرفت‌های صورت گرفته در علم است که نشان می‌دهد حتی با داشتن یک سلول می‌توان بدن را بازسازی کرد. پیشرفت‌های جدید در علم فیزیک و صحه نهادن بر وجود جهان‌های متعدد و حرکت از یک جهان به جهان دیگر، از دیگر اموری است که ما را به امکان حیات مجدد بدن رهنمون می‌شود. همچنین پوشیده نماند علم خداوند لایتنهای است و هنوز قوانین بسیاری در عالم وجود دارد که آدمی بدانها معرفت نیافته است. بنابراین از میان نظریات پیش‌گفته، نظریه اخیر را می‌پذیریم؛ چراکه هم به نفس مجرد نظر افکنده و هم به بدن مادی.

گفتار پنجم: بررسی اشکالات وارد بر زندگی پس از مرگ

در گفتار پیش دریافتیم که نظریه برتر در باب چگونگی زندگی پس از مرگ، دیدگاهی است که در آن، هم نفس و هم بدن مورد توجه قرار می‌گیرند. اصل دانستن نفس و بدن در حیات اخروی نشان می‌دهد آدمی در فاصله مرگ تا قیامت کُبرا دارای حیاتی بزرخی است و با

تحقیق قیامت، بدن انسان برانگیخته می‌شود و با تعلق مجدد نفس و بدن به یکدیگر، حیات اخرزت ادامه می‌یابد. نیز گفته شد که برانگیخته شدن بدن، بر پایه اجزای اصلی بدن است - که حتی می‌تواند یک تک سلول باشد - و دیگر اجزا نیز با قدرت الاهی بر اساس همین اجزای اصلی شناخته می‌شود.

اما در این میان، برخی پذیرش حیات اخروی و یا چگونگی آن را به چالش کشیده‌اند که البته پیش‌تر متکلمان بزرگی همچون علامه حلی و فیلسوفانی پرقدار مانند ملاصدرا به بررسی این اشکالات پرداخته‌اند که اینک بدانها می‌پردازیم.

الف) شبیهه مثبت

در خصوص برانگیختگی بدن آدمی در قیامت، مهم‌ترین پرسش درباره بدن جدید آن است که آیا این بدن شبیه و مانند بدن قبلی است، یا عین آن؟ پر واضح است که بدن قبلی نابود شده و به اجزای مختلف بدل گشته است و بدنی که در قیامت ایجاد می‌شود، مثل بدن قبلی است. در برابر دیدگاه پیش‌گفته، با این اشکال روبه‌روییم که برای تحقق عذاب و نعمت‌های الاهی نیازمند همان بدن قبلی هستیم، نه مثل آن بدن. اگر عذاب‌ها و نعمت‌ها برای بدنی که صرفاً مثل بدن پیشین است، اعمال شود، درست مانند آن خواهد بود که پاداش کارهای خوب یک نفر به برادر دوقلوی او - که بدنی مثل بدن آن فرد دارد - داده شود.

در اینجا اشکال‌کننده پنداشته است طرفداران زندگی پس از مرگ، وجود بدن را به تنها برای حیات اخروی کافی می‌دانند، اما چنانکه پیش‌تر دانستیم، برای تحقق زندگی آن جهانی، هم بدن مدخلیت دارد و هم نفس مجرد. نفس آدمی هویتی تغییرناپذیر است؛ به گونه‌ای که با تکیه بر آن می‌توان به سهولت این ادعا را مطرح کرد که فرد برانگیخته شده همانی است که پیش از این در دنیا زندگی می‌کرده است. از همین رو، این نفس آدمی است که اصالت دارد، نه بدن او.

افزون بر این، اگر کسی صرفاً بر بدن تأکید ورزد و نفس مجرد را لحاظ نکند، در تغییرات بدنی خود در زندگی دنیوی نیز با مشکل روبه‌رو خواهد شد. می‌دانیم که بدن در طول زمان دستخوش تغییرات بسیاری است؛ آن گونه که شاید بتوان گفت تمام سلول‌های بدن در طول

فصل پنجم: معادشناسی □ ۲۰۹

زندگی چندین بار جایگزین سلول‌های جدید می‌شوند و یا دست کم تغییراتی جدی می‌یابند. از این رو، چون بدن آدمی در این جهان تغییر می‌یابد، طبق نظر اینان باید او را فرد دیگری با هویتی جدید بدانیم؛ حال آنکه به هیچ‌رو چنین نیست، چراکه حافظ هویت آدمی نفس اوست که در زندگی اخروی نیز نقشی اساسی دارد.

ب) شبهه آکل و مأکول

این شبهه از قدیمی‌ترین اشکالات وارد بر زندگی پس از مرگ است که با تقریراتی مختلف نیز بیان شده که از این میان تنها به دو تقریر – که مشترک میان مسلمانان و مسیحیان است – اشاره می‌کنیم:

یک. اگر فردی از دنیا برود و بدنش غذای حیوانات متعدد شود، خداوند چگونه می‌تواند بدن او را دیگر بار برانگیزاند؟ بهویژه آنکه هریک از حیوانات نیز پس از مردن به خاک تبدیل می‌شوند و معلوم نمی‌گردد که اجزای بدن فرد مرده کجا و چگونه بوده است.

دو. اگر اجزای بدن انسان که پس از خاک شدن وارد گیاهان یا بدن حیوانات دیگر شده است، با خورده شدن گیاهان و حیوانات وارد بدن انسان دیگر شود و اجزای بدن انسان دوم را تشکیل دهد، در قیامت چه روی می‌دهد؟ اگر این اجزا جزء بدن اول شوند، لازم می‌آید که بخشی از بدن دوم تشکیل و برانگیخته شود و اگر جزء بدن دوم باشند، ناگریز بخشی از بدن اول ناقص می‌ماند. این اشکال هنگامی که مسئله عذاب و ثواب اخروی را در نظر آوریم، قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ بدین بیان که اگر فرد اول مؤمن و فرد دوم کافر باشد، در قیامت اجزای وارد شده به بدن دوم برخوردار از پاداش‌اند، یا گرفتار عذاب؟

چنانکه پیداست، در این اشکال نیز بیان که به نفس توجهی شود، تمام هویت آدمی بدن او دانسته شده و این در حالی است که پیش‌تر گفتیم برای برانگیختن انسان نیازی به تمام اجزای بدن او نیست و خداوند می‌تواند با یک سلول، بدن را بازسازی نماید و با تعلق یافتن نفس به بدن زندگی اخروی تحقق یابد.^۱

۱. برای آشنایی با دیگر تقریرات بنگرید به: صدرالدین محمد شیرازی، *الاسفار الاربعة*، ج ۹، ص ۳۰۰؛ حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد* نمی‌شرح تحریف الاعتقاد، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۳۵۰.

ج) شبیه مکان

یکی از اشکالات دیرین درباره زندگی پس از مرگ، به مکان بهشت و جهنم باز می‌گردد. این اشکال بر اساس تصور بطیلیموسی در باب عالم پای گرفت.

در نظام بطیلیموسی، عالم از افلاکی کروی - شبیه به شبیه‌ای شفاف - تشکیل شده که هریک داخل دیگری قرار گرفته‌اند. در مرکز این گوی‌های کروی شفاف، زمین به صورت ماده‌ای مسطح قرار گرفته است. با چنین تصور کودکانه‌ای از جهان، این اشکال مطرح شده بود که بهشت و جهنم در این جهان محقق نمی‌گردد و از سوی تحقق آن در خارج از این گوی‌های کروی نیز - که کل عالم ماده را تشکیل می‌دهد - محال است.

فیلسوفان قدیم در برابر این اشکال، یا از اعتقاد به معاد جسمانی دست می‌شستند و یا تنها نظریه معاد روحانی را می‌پذیرفتند. اما امروزه نیک می‌دانیم که جهان باندازه‌ای وسیع است که هنوز هم در خصوص متناهی یا نامتناهی بودن آن، نظریاتی گوناگون (البته با مدل‌های ریاضی) مطرح می‌شود. به هر روی در چنین عالمی بدین وسعت، سخن گفتن از جایگاه بهشت و جهنم و اشکال به مکان آنها، تا اندازه‌ای بی‌معنا می‌نماید.^۱

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. امیر دیوانی، حیات جاودانه، قم، معاونت امور استادی و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. رضا اکبری، جاودانگی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳. هانس یورگن آیزنک و دیگران، روح و دانش جدید، ترجمه و گردآوری محمدرضا غفاری، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۷۶.
۴. مایکل پتروسن و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
۵. مرتضی مطهری، «معد»، مجموعه آثار، چ ۴، تهران، صدر، ۱۳۷۴.

۱. ملاصدرا بدین اشکال پاسخی فلسفی مبتنی بر مبانی خود داده است. (صدرالدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۰۲ به بعد).

پرسش‌ها و فعالیت‌ها

- در برخی احادیث می‌خوانیم عبادت کسانی که برای رسیدن به نعمت انجام شود، عبادت تاجران است و عبادت کسانی که برای نجات از عذاب باشد، عبادت بردگان. به نظر شما چگونه می‌توان این سخن را با آیاتی بسیار در خصوص نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنمی جمع نمود؟^۱
- درباره راه‌هایی بیندیشید که به مدد آنها بتوان پوچی را از زندگی آدمی زدود. همچنین بکوشید این راه‌ها در یک تقسیم‌بندی، از مراتب مهم‌تر و بنیادین تا مراتب سطحی‌تر قرار گیرد.
- گفته شد که عمومیت اعتقاد به جاودانگی بیانگر موجه بودن این باور است. به نظر شما چگونه می‌توان عمومیت این اعتقاد را دلیل بر درستی آن دانست؟^۲
- به جز تجربه ادراکی نزدیک مرگ، پدیده‌های دیگری نیز وجود دارد که یکی از آنها «خلع» نام دارد. برخی از فیلسوفان و عارفان مسلمان چنین تجربه‌ای داشته‌اند. با مراجعته به کتاب‌هایی که درباره زندگی عارفان معاصر نگاشته شده، برخی از این موارد و حالت‌های گزارش شده را ذکر کنید.
- از دوستان خود و دیگر دانشجویان بپرسید آیا کسی را می‌شناسید که پدیده ارتباط بعد از مرگ برای او پیش‌آمده باشد؟ موارد را یادداشت کند و به تحلیل آن بپردازید.
- با مراجعته به قرآن کریم دست کم پنج آیه را بیابید که برایه آنها وجود بدن برای حیات اخروی ضروری است.^۳
- آیا جزئیات چگونگی زندگی پس از مرگ، اموری عقل‌گریز است و ما تنها می‌توانیم به آنچه در قرآن کریم و متون روایی آمده، تمسک جوییم؟ به نظر شما مکاشفات دینی تا چه اندازه می‌توانند در جهت فهم چگونگی زندگی بعد از مرگ راهگشا باشند؟^۴

۱. توجه به ذومراتب بودن ایمان و مراتب انسان، می‌تواند راهگشای شما برای پاسخ به این پرسش باشد.

۲. در این باره توجه به مفهوم و حقیقت فطرت رهگشاست.

۳. در این باره توجه به داستان پیامبرانی همچون حضرت ابراهیم و غریز و برخی از گفتگوهای پیامبران با منکران محاد راهگشاست.

۴. در این باره بنگرید به: محمدحسین حسینی طهرانی، معادشناسی.

@OLUMPAYE99

RAMZ file
رمز فایل

کتابنامه

www.RamzFile.com

@OLUMPAYE99

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آرمسترانگ، کارن، خداشناسی از ابراهیم تا کنون: دین یهود، مسیحیت و اسلام، ترجمه محسن سپهر، مرکز، ج چهارم، ۱۳۸۵.
۲. آگوستین، اعترافات آگوستین قدیس، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهور و دی، ۱۳۸۰.
۳. آیزنک، هانس یورگن و دیگران، روح و دانش جدید، ترجمه و گردآوری محمدرضا غفاری، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج دوم، ۱۳۷۶.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ج دوم، ۱۴۰۳ ق.
۵. _____، النجاة: فی الحکمة الالاہی، تهران، المکتبہ المرتضویہ، الطبع الثاني، ۱۳۴۶ ق.
۶. _____، الشفاء، مصحح سعید زايد و الاب قنواتی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۷. اتو، رودلف، مفهوم امر قلSSI، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
۸. اشتاین-سالتز، آدین، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، تهران، خوارزمی، ج دوم، ۱۳۸۰.
۱۰. اکبری، رضا، «گاتینگ و تجربه دینی»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

۱۱. ———، ایمان‌گروی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۲. ———، «عقلانیت عملی، عقلانیت نظری، تصمیم‌سازی و اصل شورا»، دو فصلنامه اندیشه مدیریت، ش ۱، بهار ۱۳۸۶.
۱۳. ———، «مسئله دشوار شعور و ثوی گروی ذاتی»، فصلنامه حکمت و فلسفه، ش ۷، پاییز ۱۳۸۵.
۱۴. ———، جاودانگی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۵. الامیرکانی، جیمز آنس، نظام التعلیم فی علم اللامه القویم، بیروت، مکتبه الامیرکانی، ۱۴۰۰.
۱۶. اندراؤس، واطسون، شرح اصول الایمان، ترجمه سعید ابراهیم، قاهره، دارالثقافة، ۱۹۹۸.
۱۷. ایونس، ورونیکا، شناخت اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵.
۱۸. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج سوم، ۱۳۷۹.
۱۹. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. بوب، مارتین، کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران، نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۷۹.
۲۱. بوش، ریچارد و دیگران، جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز، ویراستار رابت ویر، ترجمه عبدالرحیم گواهی (ویرایش سوم)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۲. بهشتی، احمد، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۲۳. پارکس، هنری بمفورد، خدایان و آدمیان: نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب، ترجمه محمد تقیی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰.
۲۴. پاریندر، ادوارد جفری، شناخت اساطیر آفریقا، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴.
۲۵. پالمر، مایکل، مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاق، ترجمه علیرضا آلبویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

۲۶. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.

۲۷. پیترز، فرانسیس ای، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

۲۸. پیگوت، ژولیت، شناخت اساطیر ژاپن، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳.

۲۹. تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاعالله رحمتی، شهرورده، ۱۳۸۲.

۳۰. توکلی، غلامحسین، «هدف داری خلقت»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

۳۱. تیسن، هنری، الاهیات مسیحی، ترجمه طاطهوس میکائیلیان، تهران، حیات ابدی، بی‌تا.

۳۲. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.

۳۳. جوادی‌آملی، عبدالله، تبیین برآهین اثبات وجود خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

۳۴. —————، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.

۳۵. حسین‌زاده، محمد، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶.

۳۶. حسینی‌طهرانی، محمدحسین، معادشناسی، مشهد، علامه طباطبائی، ج هشتم، ۱۳۸۵.

۳۷. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجربید الاعتقاد، صحّۃ و قدّم له و علّق علیه حسن حسن‌زاده‌الآملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.

۳۸. ادواردز، پل (ویراستار)، خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج سوم، ۱۳۸۴.

۳۹. خسروی‌فارسانی، عباس و رضا اکبری، «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی»، فصلنامه نامه حکمت، ش ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۶۴ - ۱۲۹.

۴۰. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه اسماعیل دولتشاهی و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.

۴۱. دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهاشم، تهران، مرکز، ۱۳۸۶.

۴۲. دیوانی، امیر، *حیات جاودا*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.

۴۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربي، ج اول، ۱۴۱۰، ق.

۴۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالقلم و الدار الشامیه، ۱۴۱۲، ق.

۴۵. رضی، هاشم (مترجم)، اوستا، سرودهای زرتشت، یستا، یشت‌ها، ویسپرده، خرد اوستا، تهران، فروهر، ۱۳۶۳.

۴۶. ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

۴۷. سبحانی، جعفر، *الاهیات و معارف اسلامی در صد و یک درس*، تنظیم رضا استادی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۷.

۴۸. _____، *راه خداشناسی و شناخت صفات او*، قم، مکتب اسلام، ۱۳۷۵.

۴۹. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظمه*، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ج پنجم، ۱۳۶۶.

۵۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، *ادیان ابتدایی و خاموش*، قم، آیات عشق، ۱۳۸۲.

۵۱. سلیمانی امیری، عسکری، *نقد برخان تاپذیری وجود خداوند*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

۵۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمه الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۹، ق.

۵۳. شاله، فلیسین، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه اضافات و ملحقات منوچهر خدایار محبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

۵۴. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، *الحكمة المتعالیه فی الاستفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربي، ج چهارم، ۱۴۱۰، ق.

۵۵. صادق‌نیا، مهراب، *پولس و شریعت*، *فصلنامه هفت آسمان*، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۴.

۵۶. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی التفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج چهارم، ۱۳۶۲.

کتابنامه ۲۱۹

۵۷. —————، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.

۵۸. —————، رسایل توحیدیه، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۵.

۵۹. —————، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.

۶۰. علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

۶۱. فرامرزقراملکی، احمد، استاد مطهری و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج دوم، ۱۳۸۳.

۶۲. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمه الاشرافی سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۶۳. کابلستون، فردیک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۶۴. کانت، ایمانوئل، نقد عقل عملی، ترجمه انشاعالله رحمتی، تهران، نورالثقلین، ۱۳۸۵.

۶۵. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۳۶۵.

۶۶. کریستی، آنتونی، شناخت اساطیر چین، ترجمه باجلان فرخی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳.

۶۷. کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۶۸. کوهن - شرباک، دن، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.

۶۹. کوهن، آبراهام، خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه های یهود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، الاهی، ۱۳۸۲.

۷۰. —————، گنجینه ای از تلمود، ترجمه از انگلیسی امیرفریدون گرگانی، تهران، یهوداچی، ۱۳۵۰.

۲۲۰ □ مبانی اندیشه اسلامی ۱

۷۱. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌الله‌ی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.

۷۲. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر و پژوهش فرزان روزن، ۱۳۸۰.

۷۳. محمد رضایی، محمد، الاهیات فلسفی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

۷۴. مدرسی، محمد رضا، فلسفه اخلاق: پژوهش در بیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، تهران، سروش، ۱۳۷۱.

۷۵. مصباح‌یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۷۶. ———، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۷۷. ———، معارف قرآن، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

۷۸. مطهری، مرتضی، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

۷۹. ———، «انسان و ایمان»، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

۸۰. ———، «باعرقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

۸۱. ———، «توحید»، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.

۸۲. ———، «عدل الاهی»، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

۸۳. ———، «فطرت»، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

۸۴. ———، «کلیات علوم اسلامی»، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.

۸۵. ———، «معداد»، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

۸۶. م کال، هنریتا، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ج دوم، ۱۳۷۵.

کتابنامه ۲۲۱ □

۸۷. مک گرات، الستر، درآمدی بر الامیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباچ، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۵.

۸۸. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۸۹. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.

۹۰. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ شانزدهم، ۱۳۸۵.

۹۱. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

۹۲. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، استقرار شریعت در مذهب، ترجمه باقر پرهاشم، تهران، نشر آگاه، ۱۳۶۹.

۹۳. هینلر، جان راسل، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضی، تهران، نشر آویشن و نشر چشم، چ چهارم، ۱۳۷۵.

۹۴. هیک، جان، «معنای دینی زندگی»، ترجمه اعظم پویا، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

۹۵. ———، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه انتشارات بین المللی الهی، ۱۳۷۲.

۹۶. هیوم، رابرت ارنست، ادیان زنده جهان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.

۹۷. وال، ژان، بحث در مابعدالطیبیه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.

۹۸. ولفسن، هری اوسترین، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۹۹. وان وورست، رابرت، مسیحیت از لایلای متون، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.

۱۰۰. ویلسون، برایان، دین مسیح، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.

۱۰۱. ویور، مری جو، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.

۱۰۲. وینستون، مورتن، فلسفه چامسکی، ترجمه احمد رضا تقاع، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

103. Allen, Henri, "chosen people", in *Contemporary Jewish Religious thought*, NewYork: Simon & Schuster Adult Publishing Group, 1988.

104. Blackburn, Simon, *The Oxford dictionary of philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

105. Bromiley, Geoffrey William, *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1979 c 1988.

106. Cohn-sherbok, Dan, *Judaism*, London: Routledge, 1999.

107. Cohn-sherbok, Dan, *The Blackwell dictionary of Judaica*, Oxford: Blackwell Reference, 1992.

108. Dodds, EricRobertson, "Why I Do Not Believe in Survival", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Vol. 42, 1934.

109. *Encyclopedia Judaica*, events of 1982-1992, editor: Geoffrey Wigoder; managing editor: Fern Seckbach; indexer: Hillel Wiseberg, Jerusalem: *Encyclopedia Judaica*, c 1996.

110. Evans, Gillian Rosemary, *The first Christian theologians: an introduction to theology in the early church*, Malden, MA: Blackwell Pub, 2004.

111. Guggenheim, Bill & Judy Guggenheim, *Hello from Heaven: A New Field of Research-After-Death Communication Confirms That Life and Love Are Eternal*, NewYork: Bantam Book, 1997.

112. Houlden, Leslie & Peter Byrne (editors), *Companion encyclopedia of theology*, London: Routledge, 1995.

113. Jacob, Louis & Arthur A. Cohen, "God", in *Contemporary Jewish Religious thought*, NewYork: Simon & Schuster Adult Publishing Group, 1988.

114. Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 5th rev. ed. NewYork: Continuum, 2003.

115. Matt, Daniel Chanan (translation and introduction), *Zohar: the Book of Enlightenment*, Paulist Press: NewYork, Paulist Press, 1983.

116. McGrath, Alister E., *Christian theology: an introduction*, 2nd ed., Cambridge, Mass: Blackwell Pub, 1996-2002.

117. Miles, Jack, *God: A biography*, 1st ed., NewYork: Vintage Books, 1995.

118. *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed. Detroit: James Thomson / Gale;

۲۲۳ □ کتابنامه

Washington D.C, Catholic University of America, 2003.

119. Ries, Julian, "Immortality", David M. Weeks (translation), in: *Encyclopedia of religion*, Mircea Eliade (editor), Vol. 7, New York: Macmillan, 1987.

120. Spencer, Minocher K., *The Other World*, NewDelhi: Aravali Books International, 1998.

121. Spencer, Sidney, *Mysticism in world religion*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1963.

122. *The Encyclopedia of Judaism*, edited by Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, William Scott Green, NewYork: Brill; Leiden, 2000.

123. Thigpen, Corbett H. & Hervey M. Cleckley, *The Three Faces of Eve*, New York: McGraw Hill, 1957.

124. *Three Faiths, One God: a Jewish, Christian, Muslim encounter*, edited by John Hick and Edmund Stephen Meltzer, Foreword by John David Maguire, London: Macmillan, 1989.

125. Unterman, Alan, *The Jews: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Sussex Academic Press, 1999.

126. Van Inwagen, Peter, "The possibility of Resurrection and other essays in Christian apologetic", in *Philosophy of religion: an anthology*, edit by Louis P. Pojman, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1994.

127. Wolfson, Harry A., "Immortality and Resurrection" in *The Philosophy of the Church Fathers*, in Immortality and Resurrection, edited by Krister Stendahl, NewYork, 1965.